

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XII

2006 / 1



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMVI

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J. B. Allen, UCLA, Los Angeles
A. Enzo Baldini, Università degli Studi, Torino
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Jean-Louis Fournel, Université Paris 8
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Guido Giglioni, The Warburg Institute, London
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
John Monfasani, State University of New York at Albany
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Francesco La Nave, Giuseppe Landolfi Petrone,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi,
Tiziana Provvidera, Ada Russo, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Luigi Guerrini,
Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Andrea Rabassini,
Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Andrea Suggi, Pina Totaro, Oreste Trabucco

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XII

2006/1



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMVI

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa
Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I-00184 Roma
Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2006): € 95,00 (Italia privati); € 195,00 (Italia enti, con edizione *Online*)

Subscriptions: € 165,00 (*abroad Individuals*);

€ 245,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Fascicolo singolo (single issue): € 105,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta

degli *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2006 by

Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

VALERIO DEL NERO, <i>Problemi aperti sul De institutione foeminae Christianae di Juan Luis Vives</i>	11
GUIDO GIGLIONI, <i>Girolamo Cardano on the Passions and their Treatment</i>	25
STEFANIA PASTORE, <i>La rivoluzione di Doña María Pacheco a Toledo. Riflessi letterari e costruzione storica</i>	41
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, <i>L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel De nobilitate foemine sexus di Agrippa</i>	59
SANDRA PLASTINA, <i>Politica amorosa e 'governo delle donne' nella Raffaella di Alessandro Piccolomini</i>	81
LYNN LARA WESTWATER, <i>«Le false obiezioni de' nostri calunniatori»: Lucrezia Marinella responds to the Misogynist Tradition</i>	95

DOCUMENTI

GIANLUIGI BETTI, <i>Il processo per magia di un «bellissimo ingegno» nella Bologna del Seicento</i>	113
CARLO LONGO, <i>«Thomas ille tertius». I Domenicani di Placanica e Campanella</i>	137

HIC LABOR

Ricordo di Nicola Badaloni	147
----------------------------	-----

NOTE

OLIVIA CATANORCHI, <i>Appunti sulla misoginia albertiana</i>	157
MARIA CONFORTI, <i>The Silence of the Patient: Maddalena Simonetti's Pregnancy (Rome, 1664)</i>	167
FRANCESCO LA NAVE, <i>The central role of suffering in Anne Conway's Philosophy</i>	177
VINCENZO LAVENIA, <i>Machiavelli e una biblioteca non troppo 'selecta'. Una svista di Antonio Possevino</i>	183
LEEN SPRUIT, <i>A proposito dell'abiura di Campanella nel 1595</i>	191
GERMANA ERNST, <i>Postilla sull'abiura di Campanella e sul rogo dell'inglese</i>	195
PATRIZIA TALAMO, <i>Passioni e malattie nella Nueva filosofia di Oliva Sabuco de Nantes</i>	201

RECENSIONI

<i>La storia di un 'poligono reietto': l'ettagono. A proposito di un recente contributo di Mario Helbing</i> (M. Camerota)	207
GALILEO GALILEI, <i>Il Saggiatore</i> , edizione critica e commento a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing (L. Guerrini)	210
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento. Con un'appendice documentaria</i> (J.-P. Cavaillé)	214
ARMAND-JEAN DU PLESSIS, CARDINAL DUC DE RICHELIEU, <i>Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église</i> , éd. S.-M. Morgain, F. Hilde-sheimer (S. Taussig)	219
<i>Il Rinascimento italiano e l'Europa</i> , coordinatori Giovanni Luigi Fontana e Luca Molà, vol. 1, <i>Storia e storiografia</i> , a cura di Marcello Fantoni (S. Ricci)	222
<i>Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition</i> , ed. Richard M. Golden (V. Lavenia)	231
GIOVANNI PAPULI, <i>Studi vaniniani</i> (F. P. Raimondi)	232
GIOSTRA	237

NOTIZIE

FRANCESCO BORGHESI, <i>Pichiana</i>	261
-------------------------------------	-----

CRONACHE

<i>Il Convegno di studi</i> Guido Bonatti. Astrologia, scienza e letteratura (Forlì, 18 novembre 2005) (E. Valmori)	267
<i>I Domenicani e l'inquisizione romana. Roma, 15-18 febbraio 2006</i> (C. Donadelli)	269

MATERIALI

FRANCESCO LA NAVE, <i>Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano. Con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663</i>	275
--	-----

STUDI

VALERIO DEL NERO

PROBLEMI APERTI SUL
DE INSTITUTIONE FOEMINAE CHRISTIANAE
DI JUAN LUIS VIVES

SUMMARY

Juan Luis Vives' *De Institutione foeminae Christianae* (1524) is one of the most important treatises concerning the education of woman in Renaissance. Vives' analysis is conducted on three levels, looking at woman as a virgin, a wife and a widow. The book epitomises his ambivalence between a sincere attempt to provide women with a better education and the reassertion of women's specific role in the domestic environment. In this article, the author sets out to present a more comprehensive view of Vives' *De institutione* by focusing on both the Christian sources and the condition of woman at the time.

IL *De institutione foeminae Christianae* di Juan Luis Vives (1492/3-1540) è uno dei trattati più organici sulla donna che la cultura rinascimentale abbia elaborato. La tradizionale impostazione analitica degli stati di vita femminili (vergine, sposa, vedova), strettamente collegati al suo ruolo sociale, alla sua affettività e alla sua sessualità, lungi dal contribuire alla diminuzione della complessità dell'interpretazione della figura muliebre, ha teso al contrario ad accrescerla nel corso del tempo. Come infatti i modelli di riferimento si sono moltiplicati coi progressi interpretativi della produzione globale di Vives, così è accaduto in particolare anche per questo testo. Fonti classiche e bibliche, letteratura patristica, scritti tardo medievali, cultura contemporanea si rifondono in misura ampia e in maniera più o meno armonica nel *De institutione*. Pertanto, come accade in casi analoghi, occorre in primo luogo riconsiderare i dati conosciuti e tramandati e rivisitare a fondo l'evidenza, proprio per non incappare in osservazioni o giudizi frettolosi. Collocato allo snodo interpretativo di fondamentali questioni storiografiche (quella educativa, quella della donna e quella del Rinascimento, solo per rammentarne tre fra le più significative), si tratta di uno scritto che va adeguatamente inserito in un contesto del quale non sempre si è validamente tenuto conto: in prima istanza mi riferisco alla stessa biografia dell'autore, poi alla situazione della donna nella società del XVI secolo, infine al recente sviluppo di una specifica, agguerrita storiografia che analizza con passione

il ruolo storico della donna e trova, anche nell'età del Rinascimento e della Riforma, un materiale di indagine ricco ed originale.¹

Di primo acchito ci troviamo di fronte ad uno scritto che può addirittura risultare irritante: pensato ed elaborato da un maschio, laico, sposato, il quale fa della donna l'oggetto di una indagine accurata, per quanto filtrata attraverso le maglie di una severità che è apparsa eccessiva. Siamo dunque davanti non alla donna che parla di se stessa, ma alla continuazione di una pratica che vede nell'uomo colui che è socialmente autorizzato a parlare dell'altro sesso a partire da una posizione di potere. Il discorso potrebbe chiudersi qui, senza attendersi particolari novità da un approccio di questo genere. Credo però che si tratterebbe di uno sbaglio, perché l'analisi della donna elaborata da Vives è ricca e sfumata, per quanto oggettivamente inflessibile e sconcertante su alcuni punti del proprio progetto educativo.² Proprio in relazione a questa sua rigidità, una volta Erasmo lo rimbroterà amichevolmente, ricordandogli di essere stato troppo severo nei confronti della donna in generale e sperando, al contempo, che voglia essere più gentile nei confronti della sua propria moglie.³

Occorre porre una particolare attenzione su questo atteggiamento di Vives, che nasce probabilmente da alcuni fattori dai quali non si può prescindere. Innanzi tutto il *De institutione* è un'opera cara all'autore e certamente non secondaria nel quadro della sua produzione complessiva: finita nel 1523, viene pubblicata per la prima volta nel 1524, e riedita nel 1538 dopo una vera e propria 'riscrittura', come è agevolmente appurabile tramite l'edizione critica di cui disponiamo.⁴ È la sorte che tocca anche ad altri lavori dell'umanista spagnolo, ma appunto per questo tale scansione temporale non è affatto marginale nell'economia interpretativa del *De institutione*. L'*editio princeps*, infatti, emerge da un periodo di lavoro stressante, culminato nel grande e sfortunato commento al *De civitate Dei* agostiniano, che gli era stato

¹ Su Vives occorre partire almeno dalle monografie di C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978 e di E. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *Joan Lluís Vives de la Escolastica al Humanismo*, València, Generalitat Valenciana, 1987.

² Abbiamo ora a disposizione l'edizione critica del trattato di Vives sulla donna: J. L. VIVES, *De institutione feminae Christianae Liber primus*, ed. by C. Fantazzi and C. Mattheussen; transl. by C. Fantazzi, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996; J. L. VIVES, *De institutione feminae Christianae liber secundus et tertius*, edit. by C. Fantazzi and C. Mattheussen; transl. by C. Fantazzi, Leiden-New York-Köln, Brill, 1998.

³ Epistola n. 1830 a Vives da Basilea del 20 maggio 1527 in P. S. ALLEN, H. M. ALLEN, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rot.*, t. VII, Oxonii, in Typographeo Clarendoniano, 1928, p. 77.

⁴ Occorre leggere con attenzione la *Introduction* all'edizione critica del *De institutione* sopra citata.

commissionato da Erasmo. A parte questa improba fatica, egli non si era affatto risparmiato da almeno otto-dieci anni, con prove di scrittura in svariati campi, dalla retorica, alla religione, alla filosofia, alla polemica antidialettica (una vera e propria costante, quest'ultima, nel suo lavoro intellettuale).¹ Proprio in una lettera piuttosto lunga scritta da Oxford all'amico giurista Francesco Cranevelt in data 25 gennaio 1524,² Vives ad un certo punto ci dà una interessante informazione:

<Tres meos> libros <de Feminae Christianae Institutione ferme typis mandavit typographus; nulla tamen res mihi fastidiosior> quam titulus operis tam invidiosus; in quibus ego singulari sum fato, ut semper libris meis preponantur [eiusmodi] tituli, quibus amicis ne pilo quidem fiam comendatior, inimicis vero inuisior, medijs contemptior: [nam] prorepti ingenti de opere ex titulo estimatione, ingressi tanto omnia intervallo sub promissione [tituli] reperiunt. Biblio[po]lae sua tantum spectant comoda, et fortassis liber fit vendibilior illecebris tituli, sed plerumque [invenitur vi]lior postquam est lectus, et ego odiosior. Caeterum praeterita reprehendi citius possunt quam corrigi. Liber exiit [iam e nostris manib]us et factus est publicus; de me quam quisque habebit opinionem, non vehementer sum sollicitus: salu[tem enim] consequi p[ossu]m etiam nullo libro a me edito. Prosit modo liber legentibus, et augeatur religio ac Christi gloria, [satis est; nosmetipsi] nihil sumus: Christo serviendum est qui manet in aeternum: illuc referendum omnia, non ad nos ipsos.

Quell'attributo *invidiosus* affibbiato al titolo manifesta una connotazione negativa o, quanto meno, limitativa (malvisto, o capace di suscitare addirittura odio). In realtà, sembra intendere Vives, il titolo di un testo non solo ha valore in sé, ma contribuisce ad alimentare sentimenti di simpatia o di antipatia verso l'autore, orientandone in un certo senso la lettura e l'interpretazione. In realtà si tratta di una piccola, ma illuminante spia dei rapporti che intercorrono tra autore, editore e libraio: il titolo è elemento delicatissimo nella catena produttiva del libro, proprio perché quest'ultimo è tirato in opposte direzioni sia dalle esigenze del libraio, che vuole venderne tante copie, sia da quelle dell'autore, timoroso di vedersi ripercuotere addosso la delusione del lettore le cui aspettative sul contenuto del libro siano per caso state nettamente maggiori della realtà. Comunque ormai il dado è tratto e il libro ha una vita autonoma rispetto all'autore. Vives

¹ Utili osservazioni in C. FANTAZZI, *Vives, More and Erasmus*, in Juan Luis Vives. *Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. Bis 8 November 1980*, hrg. A. Buck, Hamburg, Hauswedell, 1981, pp. 165-176; E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *op. cit.* La prima, autonoma polemica antidialettica è condensata nella lettera-trattato all'amico Juan Fort: J. L. VIVES, *In pseudodialecticos*, ed. C. Fantazzi, Leiden, Brill, 1979.

² H. DE VOCHT, *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium (1522-1528)*, Louvain, Librairie Universitaire, 1928, p. 235.

confessa ad ogni buon conto di non essere preoccupato dell'opinione di nessuno. A lui sta a cuore il problema della salvezza, che è ovviamente indipendente dalla produzione di libri.

Probabilmente un lavoro come il *De institutione* ha dato a Vives più soddisfazioni di quante egli se ne potesse aspettare nel frangente della sua pubblicazione. E probabilmente gliene ha date in vita, perché viene ampliato e ripubblicato alla fine degli anni trenta, un decennio per lui particolarmente fertile. Se comunque entrambi i decenni in cui le due edizioni vengono pubblicate sono fecondi per l'umanista, è negli anni trenta che vedono la luce le sue opere più mature dal punto di vista filosofico e linguistico. Va ricordato che la seconda edizione del *De institutione* è pressoché contemporanea al *De anima et vita*, una delle sue più organiche fatiche dal punto di vista filosofico.¹ L'*editio princeps* d'altra parte, negli anni venti, anticipa di poco importanti opere politico-sociali, quale il *De subventionem pauperum*, che esprime un'ottica critica e innovativa sullo spinoso problema della mendicizia.² Va detto poi che questo decennio si chiude col *De officio mariti* che allarga le considerazioni sul matrimonio a partire dall'ottica dello sposo, facendo da allora in poi di questi due testi una sorta di inscindibile binomio. È rinvenibile in Vives un filo rosso che colleghi nel quadro della sua produzione tutte queste sue proposte, compresa l'*Institutio foeminae christiana*? Certamente sì, ed è l'interesse 'educativo' a risultare centrale in opere come il *De disciplinis* (1531), il *De ratione dicendi* (1532), il *De anima et vita* (1538), per limitarmi a quelle che sono le opere filosofiche più organiche di questo umanista.³ Può darsi che questo filo ermeneutico interno alla vita e alla produzione di Vives non coincida affatto però con interpretazioni 'esterne' che collocano questo trattato in ottiche che guardano alla donna da punti di vista diversi, più complessi, ma anche più specifici, insomma di genere. Tuttavia è un filo dal quale non si può assolutamente prescindere per capirne il senso. Prima di tutto, dunque, bisogna gettare luce sulla personalità e l'opera dell'autore.

¹ I. L. VIVIS *De anima et vita*, a cura di M. Sancipriano, Padova, Gregoriana, 1974.

² L. VIVES, *De subventionem pauperum*, a cura di A. Saitta, Firenze, La Nuova Italia, 1973, con importante *Introduzione* del curatore alle pp. v-LXXXV. Disponiamo adesso dell'edizione critica: J. L. VIVES, *De subventionem pauperum sive de humanis necessitatibus libri II*, ed. by C. Matheeußen and C. Fantazzi, with the assistance of J. de Landtsheer, Leiden-Boston, Brill, 2002.

³ V. DEL NERO, *Pedagogia e psicologia nel pensiero di Vives*, in I. L. VIVIS VALENTINI *Opera Omnia. I. Volumen Introductorio*. Coordinado por A. Mestre, València, Edicions Alfons El Magnànim, 1992, pp. 179-216; IDEM, *L'educazione in Vives*, in *Luis Vives y el Humanismo Europeo*, coords. F. J. Fdez Nieto, A. Melero y A. Mestre, València, Universitat de València, 1998, pp. 131-146.

Come altri suoi scritti, anche il *De institutione* ha avuto parecchia fortuna nell'Europa moderna, incontrandosi con le aspettative di tanta parte del mondo cattolico durante la Controriforma, ma entrando pure in sintonia con quei più ampi processi di disciplinamento sociale che hanno investito anche la realtà delle chiese e delle società riformate.¹ Occorrerebbe a questo proposito una ricerca ampia e sistematica nei fondi bibliotecari europei analoga a quella che è stata condotta per i *Colloquia sive linguae Latinae exercitatio* (altra opera di rilevante impianto ed impatto educativo, stampata autonomamente fino al cuore del xx secolo).² Mi pare, insomma, che questo testo, che pur ha dato soddisfazione all'autore, abbia riscosso un maggiore successo postumo, forse perché il margine, che gli è indubbiamente caratteristico, tra trattato educativo e trattato di comportamento, tra specchio di un modello che si spera e si auspica praticabile e proposta socialmente imitabile, è in effetti parecchio sottile. Dal *De civilitate morum puerilium* erasmiano in poi la convergenza tra modello educativo e comportamentale si farà sempre più stretta.³ Si capisce pertanto come l'età moderna apprezzerà una proposta come quella del Vives, anche quando non si mostrerà del tutto d'accordo con lui.

Rispetto alla situazione reale della donna nell'età del Rinascimento, l'approccio dell'autore alla questione appare complesso, teso comunque ad una valutazione/rivalutazione della dimensione spirituale e culturale dell'elemento femminile, che ne mette inesorabilmente in ombra le dimensioni corporee e materiali, squilibrando così non poco la figura femminile. Si potrebbe dire che questa rimozione della fisicità, giustificata anche sulla base di una lunga tradizione, riscatta la donna rispetto ad un modello di rapporto (presunto o reale che sia) che tende invece a strumentalizzarla e a renderla passivo strumento di dominio e di piacere nelle mani del maschio. Tuttavia il prezzo pagato dalla donna delineata da Vives è molto alto: alla probabile ricerca

¹ La precoce traduzione castigliana di Juan Justiniano (1528) si legge ora in J. L. VIVES, *Instrucción de la mujer cristiana*, a cura di E. T. Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1995. Cfr. pure D. BRIESEMEISTER, *Die gedruckten deutschen Übersetzungen von Vives' Werken im 17. Jahrhundert*, in A. BUCK (hrsg.), *Arbeitsgespräch*, cit., pp. 177-191; M. VON KATTE, *Vives' Schriften in der Herzog August Bibliothek und ihre Bedeutung für die Prinzenziehung im 16. und 17. Jahrhundert*, ivi, pp. 193-210. Il testo di Vives fu tradotto nel Cinquecento in francese, italiano, inglese, tedesco, spagnolo.

² Esemplare il lavoro di E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, V. GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, *Los diálogos de Vives y la imprenta. Fortuna de un manual escolar renacentista (1539-1994)*, València, Instituto Alfons el Magnànim, 1999.

³ ERASMO DA ROTTERDAM, *Il galateo dei ragazzi*, a cura di L. Gualdo Rosa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991.

di un equilibrio, l'umanista spagnolo approda alla fine ad una visione della donna nella quale l'ossessione della purezza, della castità e dell'onore gioca un ruolo determinante.¹

Nella complessiva valutazione di quest'opera è necessario tener conto di un altro fattore. Vives è figlio di giudeoconverti e all'età di sedici-diciassette anni lascia la città natale di Valenza per non farvi più ritorno. Egli si stabilirà nelle Fiandre presso la famiglia Valldaura, dopo un soggiorno parigino di circa tre anni. È appurato che i genitori e altri suoi parenti furono sottoposti a drammatici e crudeli processi inquisitoriali.² Le notizie che filtrano attraverso il suo epistolario col Cranevelt negli anni venti lasciano intravedere, seppure in maniera indiretta, una situazione d'animo estremamente addolorata e preoccupata. Questo spiega, per altro, l'inserzione in queste epistole di illuminanti ed improvvise riflessioni sulle grandi questioni dell'eresia e del potere degli inquisitori. Non vi è dubbio che questi processi abbiano innescato un trauma nella sua coscienza e una frattura nella sua biografia, il che spiega la sua scelta di non tornare nella terra natia. Ora, fra le tante cose c'è da chiedersi se in lui, che si è sempre dichiarato cristiano e che nei suoi scritti ha dato prova continua di esserlo, non siano rimaste tracce lontane di un'educazione giudaica, per esempio nella valutazione della figura della donna. Personalmente non mi sono mai azzardato ad inoltrarmi in una simile ricerca, che ipotizzo per altro difficilissima. Però la domanda va posta e il dubbio va espresso. Sono invece convinto che questo intricato rapporto con la famiglia e la terra di origine abbia contribuito a forgiare certi tratti malinconici e perfino tristi del suo carattere, che qua e là affiorano dalla sua opera. Una visione moralmente severa e finanche un po' pessimistica dei rapporti umani può avere contribuito ad alimentare in lui l'elaborazione di giudizi assai rigidi sulla natura della donna.

¹ Sulla donna nel Rinascimento la bibliografia si è fatta via via sempre più ricca. Possono risultare utili per una primissima introduzione generale alla questione R. DE MAIO, *Donna e Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1987; M. L. KING, *Le donne nel Rinascimento*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1991; *Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di A. Farge, N. Zemon Davis, in *Storia delle donne in Occidente*, a cura di G. Duby e M. Perrot, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1995; M. ZANCAN, *La donna*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, v. *Le Questioni*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 765-827; *Rinascimento al femminile*, a cura di O. Niccoli, Roma-Bari, Laterza, 1991; *Monaca, moglie, serva, cortigiana: vita e immagine della donna tra Rinascimento e Controriforma*, a cura di S. F. Matthews-Grieco, Firenze, Morgana Edizioni, 2001; *L'educazione delle donne in Europa e in America del Nord dal Rinascimento al 1848: realtà e rappresentazioni*, a cura di G. Leduc, Torino, L'Harmattan Italia, 2001; M. E. WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna 1500-1750*, Torino, Einaudi, 2003.

² M. DE LA PINTA Y LLORENTE, J. M. DE PALACIO, *Procesos Inquisitoriales contra la familia judía de Luis Vives*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1964.

Il *De institutione foeminae christianae* trae origine da un soggiorno inglese di Vives nell'ambiente della regina Caterina di Aragona, alla quale l'opera è dedicata: il rapporto piuttosto confidenziale con la regina trova un preciso riscontro nel *De ratione studii puerilis* del 1523, un piccolo manuale di metodo educativo e pedagogico per la figlia («Jussisti ut brevem aliquam rationem conscriberem, qua in Maria filia Tua instituenda praeceptor ejus uti posset: parui libens tibi, cui in rebus multo majoribus obsequi vellem, si possem»).¹ Nella prefazione al *De institutione* Vives sostiene con convinzione la naturale inseparabilità della donna dall'uomo («socio inseparabilis») e colloca il proprio progetto educativo tra l'eredità dei trattatisti classici *de re familiari* e la tradizione dei padri della chiesa, accentuando l'analisi del percorso educativo della donna dalla fanciullezza, al matrimonio, fino alla eventuale vedovanza. Consapevole della novità dell'impresa, egli rimarca però il fatto che si tratta di una proposta educativa che non deve essere letta settorialmente, per esempio a seconda dello stato di vita, ma al contrario deve essere gustata integralmente da tutti: «universos [libros] legendos censeo». ² Non a caso esso contiene pure osservazioni e valutazioni generali e non solo perciò relative ad una determinato stato di vita.

Si delineano subito due tratti decisivi, molto cari all'autore, quali la scelta di valorizzare la dignità della donna, ma anche l'insistenza sul suo ruolo subordinato a quello dell'uomo. In particolare, poi, nella cura di sé la donna deve tutelare principalmente la *pudicitia* che simboleggia quel valore morale che, nell'ottica maschilista, ne esalta e ne favorisce la separatezza sociale, nella misura in cui contribuisce a relegarla nella dimensione privata e domestica, innalzandone però il valore sul mercato dello scambio matrimoniale. Evidentemente siamo di fronte ad una contraddizione non risolta. Inoltre l'educazione sentimentale, morale, amorosa, sessuale non a caso trovano uno spazio molto ampio in questo trattato. Non è certo l'unica tematica affrontata, ma è quella che ha attirato frequentemente l'occhio dei critici. Così Hilmar M. Pabel³ incentra un suo intervento sulle strategie retoriche messe in atto da Vives per inculcare il valore della castità nella donna non sposata e anche in quella maritata, strategie che oggi possono parerci inopportune o esagerate, ma che probabilmente al

¹ J. L. VIVES, *Opera Omnia*, ed. G. Mayans, 8 vols., València, Monfort, 1782-1790, vol. I, p. 256.

² J. L. VIVES, *De institutione feminae Christianae liber primus*, cit., p. 4.

³ H. M. PABEL, «*Feminae unica est cura pudicitiae*»: Rhetoric and the Inculcation of Chastity in Book 1 of Vives' *De Institutione feminae Christianae*, «*Humanistica Lovaniensia*», XLVIII, 1999, pp. 70-102.

suo tempo mostravano una più incisiva efficacia (uso fitto di *sententiae* e di *exempla*, alternanza di un discorso oggettivo, referenziale e di apostrofi ed invettive dirette alla donna quale interlocutrice ideale, indicazioni sulle letture da fare e su quelle da evitare). I riferimenti culturali rafforzano la continua sottomissione della donna all'uomo in tutto l'arco della vita, date anche la sua naturale inclinazione al piacere e la sua instabilità mentale. Tuttavia, se la castità appare davvero come una ossessiva finalità educativa, bisognerà tentare di chiedersi perché. Federica Parenti Pellegrini,¹ in riferimento alla dimensione sessuale del progetto vivesiano, contestualizza l'opera e la pone a confronto col *De officio mariti*, che giudica «più originale» del *De institutione*, rimarcando fortemente la visione subordinata della donna che emerge da questo testo. L'autrice è interessata in particolare alla condizione matrimoniale della figura femminile, e sottolinea al riguardo la dimensione della donna come «animale domestico», accostata com'è da Vives, in un passo del *De officio*, al cavallo o al bue. Pur valorizzando il matrimonio sulla scia di Erasmo, l'umanista spagnolo insiste sulla condizione di inferiorità morale e giuridica della donna, che nella dimensione matrimoniale esalta il primato della procreazione rispetto a qualunque altra esigenza affettiva e sessuale. Si tratta di osservazioni giuste e da recepire a livello di indicazioni di ricerca. Ma ovviamente il discorso resta tutto da approfondire.

Carmen Peraita² invece, che definisce la proposta di Vives come la più decisa difesa cinquecentesca della possibilità di accesso all'educazione per la donna, evidenzia pure il contrasto di fondo tra questa impresa di educazione morale e il rafforzamento di un ruolo socialmente subordinato, nella misura in cui l'elemento femminile è titolare di imperfezioni naturali, morali e teologiche. La formazione culturale e quella letteraria in special misura rappresentano una strada per il conseguimento della saggezza, della virtù e della sapienza. La studiosa insiste molto su questo nesso tra educazione alle lettere e educazione alla virtù, che permette di infondere «*reflexive habits*», nonché di moderare la condotta e di reprimere la sessualità. Il *De institutione* si caratterizza perciò per un modello educativo incentrato su un «moral learning» che ha riflessi sulla vita quotidiana, instillando nella donna un codice di comportamento basato sul governo di sé. Uno stimolo

¹ F. PARENTI PELLEGRINI, *Juan Luis Vives: il debito coniugale e la moglie come animale domestico*, «Archivio Storico Italiano», CLV, 1997, pp. 495-506.

² C. PERAITA, *Latin and Virtue: Vives on Educating the Subordinated Sex*, in «*Entra mayo y sale abril*»: *Medieval Spanish Literary and Folklore Studies in Memory of Harriet Goldberg*, eds. M. Da Costa Fontes, J. T. Snow, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2005, pp. 281-301.

positivo quello rivolto a potenziare l'istruzione della donna, vanificato tuttavia dal permanere di condizioni che ne perpetuano la subalternità.

Una valida direzione di ricerca è sicuramente quella intrapresa da Jan Papy,¹ che ha approfondito alcune piste concernenti le fonti del pensiero di Vives. Infatti se, come è noto, i padri della chiesa, gli intellettuali medievali e gli umanisti costituiscono la rete di riferimenti che getta un po' di luce sulla struttura e la finalità del testo, in questo saggio si rimarca in particolare la scarsa considerazione dell'influsso della letteratura spagnola sul trattato di Vives e, in particolar modo, quello del francescano catalano Francesco Eiximenis (1340 ca.-1409), che nel *Llibre de les dones* solleva alcune tematiche verso le quali anche l'umanista si mostrerà sensibile.² Tra le possibili fonti medievali di Vives, vengono poi indicate anche lo *Speculum virginum* e i libri di ore, anche se è da dire che il rapporto tra Vives e i medievali è mediato e condizionato da un costante atteggiamento polemico nei confronti della logica tardo scolastica. Decisivi appaiono tuttavia le relazioni con gli umanisti, Budé, Erasmo e More soprattutto: la questione umanistica dell'apprendimento e dell'uso del latino è, da questo punto di vista, centrale in tutta la produzione dell'umanista spagnolo, compreso il *De institutione*. Dunque una valida indicazione, quella di Papy, che dovrà naturalmente venire approfondita.

Infine un cenno all'articolo di A. D. Cousins³ che lega nella sua analisi le posizioni di Erasmo, Vives e More in relazione all'educazione umanistica della donna e al ruolo esercitato in queste valutazioni dal mito (quello di Pigmalione in particolare), tenendo come costante punto di riferimento il poema di More *To Candidus* sul modo di scegliere una moglie. Anche in questo saggio, dunque, si evidenzia in particolare lo stretto nesso che unisce in Vives il *De institutione* al *De officio* nella consapevolezza che Erasmo sicuramente e lo spagnolo quasi sicuramente hanno letto il poema di More. Questo contribuirebbe per altro a spiegare l'enfasi di Vives sull'armonia coniugale, fondata sulla attiva formazione («fingere» come scolpire) della moglie da parte del marito, che costituisce però anche il segnale di una volontà

¹ J. PAPY, *Juan Luis Vives (1492-1540) on the Education of Girls. An Investigation into his Medieval and Spanish Sources*, «Paedagogica Historica», xxxi, 1995, 3, pp. 739-765.

² F. EIXIMENIS, *Estetica medievale dell'eros, della mensa, della città*, a cura di G. Zanoletti, Milano, Jaca Book, 1986; *Des femmes et des livres. France et Espagnes, xive-xviiie siècle*, eds. D. De Courcelles, C. Val Julián, Paris, Ecole des Chartes, 1999, p. 96 sgg.

³ A. D. COUSINS, *Humanism, Female Education, and Myth: Erasmus, Vives, and More's "To Candidus"*, «Journal of the History of Ideas», lxxv, 2004, n. 2, pp. 213-230.

di chiusura della donna entro un preciso ambito domestico. Fare della casa il proprio regno: questo alla fin fine deve essere il risultato di un processo formativo eterodiretto capace di garantire quella divisione di compiti che costituisce il fondamento di una giusta relazione tra i sessi. Dunque, a parere dell'autore, nella dimensione educativa degli umanisti è errato emarginare quella dimensione mitica che costituisce uno dei tratti fondamentali del loro progetto formativo.

Pur ribadendo posizioni tradizionali, la posizione di Vives favorevole al matrimonio lo pone in oggettivo rapporto con un contesto culturale che mira a rivalutare questo istituto. Occorre tener di conto, storicamente, delle posizioni di Lutero e di altri riformatori, ma anche di quella erasmiana in lode del matrimonio cristiano: «Quod si matrimonii quaerimus autorem, non a Lyncurgo, non Mose, non a Solone, sed ab ipso summo rerum omnium opifice conditum et institutum est, ab eodem et laudatum, ab eodem honestatum consecratum-que».¹ Tutta l'argomentazione erasmiana mira a rivalutarne il valore quale struttura portante della società: «[...] coniugali societate et constare et contineri omnia, sine ea dissolvi, interire, collabi cuncta».² È vero che le leggi e le usanze sono diverse da gente a gente, ma non vi è popolo così barbaro che non consideri sacro e venerabile il matrimonio, che ha umanizzato «homines saxeos et ferarum ritu viventes», distogliendoli «a vago concubitu». Erasmo valorizza gli aspetti belli e sacri del matrimonio, riscattandolo da ogni patina peccaminosa, proprio perché questo istituto ha un saldo fondamento naturale, e liberando le donne dalle false accuse che vengono loro continuamente rivolte. I vizi stanno negli uomini, non nel matrimonio in sé. Anzi, una buona moglie può essere corrotta dal marito, come un buon marito può correggere una cattiva moglie. Insomma non vi è nulla di fisso e di definitivo. Resta la triste consuetudine che «falso uxores accusamus». Niente in realtà vi è di più dolce, di più felice e di più sicuro della vita coniugale. Il celibe Erasmo, certo nella prospettiva di una profonda riforma del cristianesimo che ridimensionasse le pretese e il potere del clero e aprisse ad un apporto più attivo dei laici, ci lascia dunque un messaggio convintamente positivo sul matrimonio: «tolle matrimonium, perpaucis annis universum hominum genus funditus intereat necesse est».³ Sarà perciò necessario rileggere il piano educativo globale di Vives anche alla luce di una riconsiderazione delle idee

¹ DES. ERASMI ROT. *Declamatio in genere suasorio De laude Matrimonii*, in *Opera Omnia*, 1-5, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1975, p. 386.

² Ivi, p. 394.

³ Ivi, p. 412.

sull'amore e sul matrimonio dell'olandese. Ma nel contestualizzare in modo particolare il *De officio mariti* si dovrà tener conto di un clima nuovo che offre, per esempio, spregiudicate proposte di esaltazione della donna, come quella di Agrippa di Nettesheim, senza le quali la visione umanistica di questi problemi risulterebbe intollerabilmente monca.

La posizione di Agrippa sulla donna, collocandosi tra le due edizioni del *De institutione foeminae christianae* e in contemporanea al *De officio mariti*, può aiutare a mettere in luce alcune differenze con Vives. In polemica con i fautori del celibato, in sintonia con Erasmo e in accordo con alcune linee di fondo dei riformatori luterani, Agrippa esalta nel 1526 il matrimonio in un piccolo, ma succoso testo dedicato a Magherita di Angoulême.¹ Il matrimonio è lì visto, in maniera serena, quale sorgente di felicità: «[...] nec in somno, nec in vigilia a se discedentes, sed vita illis in omnibus actionibus, laboribus, periculis, atque in omni fortuna coniuncta, inserviunt sibi invicem quamdiu vivunt: comitantur se usque ad vitae exitum».² Ancora più interessante per un confronto è lo spegiudicato *De praecellentia et nobilitate foeminei sexus* del 1529, che rivendica non solo l'uguaglianza delle donne rispetto agli uomini, ma perfino la loro superiorità, se le scuole e la cultura fossero a loro disposizione. Se esse sono costrette a sottoporsi ai maschi non è per qualche ragione naturale o divina, ma per consuetudine, educazione o fortuna: in termini antropologici si tratta di una situazione che la cultura può contribuire a modificare in profondità. Del resto, «nulla itaque est ab essentia animae inter virum et mulierem, alterius super alterum nobilitatis praeeminentia: sed utriusque par dignitatis innata libertas».³ Quella di Agrippa appare dunque una concezione assai meno rigida e più ardita di quella dell'umanista spagnolo. Ma, appunto, in un frangente storico decisivo per l'Umanesimo e per la Riforma, può essere davvero fruttuosa una lettura ad ampio raggio di quello che gli intellettuali del periodo hanno elaborato su educazione, amore e matrimonio.

Se si torna ora per un attimo al *De institutione*, si nota che nella sua struttura esso non risulta equilibrato tra le sue parti: nella edizio-

¹ HENR. CORN. AGRIPPAE *De Sacramento Matrimonii declamatio*, in *Opera*, Lugduni, per Beringos fratres, s.d., II, pp. 536-549. Cfr. P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme d'après Henri Corneille Agrippa*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1997, 1, pp. 79-102.

² HENR. CORN. AGRIPPAE *op. cit.*, p. 540.

³ H. CORNEILLE AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, ed. crit. d'après le texte d'Anvers 1529, sous la direct. de R. Antonioli, Genève, Droz, 1990, p. 49; sul testo si veda, in questo stesso fascicolo, il contributo di V. Perrone Compagni.

ne critica infatti, al primo libro «qui est de virginibus», compresa la traduzione inglese, sono dedicate 197 pagine; al secondo, «qui est de nuptis», 195; al terzo, sullo stato di vedovanza, 41. Per quanto possa valere un confronto esteriormente quantitativo, è chiaro che l'interesse di Vives è rivolto molto più alla bambina, alla adolescente e alla donna sposata che alla vedova. Tra le molteplici problematiche affrontate, merita rammentare almeno quelle dell'allattamento, dei giochi (valorizzati in genere dall'autore per la loro intrinseca validità pedagogica quali segnalatori di inclinazioni e di attitudini personali), l'educazione 'domestica' (tessere e cucinare soprattutto). Quella culinaria acquista il valore di una attività inserita in uno spazio particolare, riservato. Quanto alla formazione culturale, la lettura trova un apprezzamento preciso, per quanto selezionato: infatti Vives sconsiglia i testi volgari che hanno per oggetto guerre e amori e ne offre un catalogo dall'antichità fino all'Umanesimo.

L'analisi di questi testi e dell'indice *ante litteram* elaborato dal Vives è già stato intrapreso dagli studiosi, ma si tratterà di approfondire il discorso, anche in relazione ad altre sue opere. In via di ipotesi si può ritenere che l'intento del filosofo spagnolo sia quello di sottrarre l'immagine della donna ad una visione strumentalizzata della sua affettività, rafforzandone però contemporaneamente la subordinazione ad un ordine, sociale e familiare, prettamente maschile. Virtù, moralità, pudicizia, devozione, frugalità, sobrietà sono valori da tutelare in maniera ossessivamente decisa e, in questa cornice, si capisce come la verginità sembri acquisire una validità indiscutibile: da qui il contorno di proibizioni e di consigli che vanno da una certa dieta, al riposo, al rifiuto dell'ozio, alla capacità di fare a meno di belletti. Alcuni padri della chiesa vengono citati direttamente dall'autore, ma una ricerca più mirata potrà evidenziare meglio il grado della loro assimilazione e del loro riuso (che io ritengo particolarmente elevato). La donna che si avvia al matrimonio e ancor di più la donna maritata sono oggetto di consigli che non si discostano dal solco educativo predisposto per la fanciulla. Nettamente dipendente dalla volontà del coniuge, la donna sposata alimenta l'armoniosa concordia affettiva matrimoniale anche attraverso una saggia amministrazione dell'educazione dei figli e del patrimonio familiare. La sessualità invece viene fortemente svalutata ed emarginata. Il valore e la supremazia dell'interiorità rispetto all'esteriorità, dell'animo rispetto al corpo, dello spirito rispetto alla materia costituiscono un filo rosso che accomuna l'educazione della *virgo*, della donna sposata e della vedova. Indubbiamente il *De institutione* è un testo ricco di tanti spunti di riflessione, basti pensare

alle osservazioni dell'autore sulla danza, sull'uso di mascherarsi, sulle tradizionali feste di matrimonio, sulle cerimonie funebri fastose, sui periodi di lutto eccessivamente prolungati, tutte spie da leggere anche in chiave antropologica in un contesto storico in fase di profonda trasformazione agli esordi dell'età moderna.

Dopo numerose ed utili indagini particolari, probabilmente è ormai maturo il tempo di uno studio globale approfondito su questo stimolante, problematico e, a tratti, sgradevole testo, che lo inquadra nel contesto della cultura umanistica, nella concreta situazione della donna nell'età rinascimentale, nella trattatistica educativo-pedagogica, nella personalità e nella produzione dell'autore. Non solo occorre tener conto delle due edizioni elaborate dall'autore, ma bisogna rapportarlo al *De officio mariti* e alle numerose altre opere di taglio educativo che Vives ha pubblicato. Né un'accusa di conservatorismo maschilista né un apprezzamento senza riserve delle aperture educative nei confronti della donna, che pur non mancano, possono bastare a rendere ragione di un progetto così complesso ed ambizioso. La donna è *animal infirmum*, ma al contempo è titolare di diritti educativi al pari del maschio. Il riferimento alla tradizione pagana (Plutarco) e cristiana (i padri della chiesa) per invitare la donna alla modestia del comportamento, all'onestà, alla sapienza, al silenzio, ad abbassare gli occhi indica un processo di interiorizzazione della 'disciplina' e di autocontrollo che va ben oltre Vives: ma è un processo, lo sappiamo bene, che viene da lontano e che si inoltra in profondità nel cuore della modernità.

GUIDO GIGLIONI

GIROLAMO CARDANO ON THE PASSIONS
AND THEIR TREATMENT*

SUMMARY

Totus homo semper afficitur. This sentence encapsulates Cardano's attitude towards the passions: man understood as a whole, including both mind and body, is unremittingly exposed to the rage of internal and external events and is inclined to react to them. Because of the pervasive nature of the affects, Cardano's directions on how to treat the passions intersect with metaphysics, ethics, medicine and rhetoric. By and large, his moral and medical agenda is equally distant from both a systematic 'medicalization' and a thorough 'rhetoricization' of the emotional and ethical life. It is his belief that the passions cannot be 'medicalized' because they cannot be entirely reduced to bodily states, but it is also one of his recurrent tenets that passions cannot be 'rhetorized' either, that is, they cannot be manipulated in a totally arbitrary way because of an ineliminable residue of material opaqueness (the body) and an unsuppressible vestige of intellectual transparency (the mind's free will).

1. THE NATURAL CHARACTER OF THE EMOTIONAL LIFE

THE range of terms used by Cardano to refer to the passions is wide and nuanced: *affectus*, *animi accidens*, *perturbatio*, *vitium*, *malum intimum*, *animi cogitatio*, *animi cruciatus*, *animi morbus*, *animi aestus*. Cardano looks at emotions as an integral component of man's nature. As such they are not necessarily physical impairments or moral shortcomings. Both as mind and as body, human nature is unremittingly exposed to the rage of internal and external events, a radical exposure that explains both man's vulnerability and his strength: «As our substance is so thin», Cardano argues, «it is affected by the smallest things, and of all good results the beginnings are very small, and our substance rises and ends with very small changes».¹ Given such a sensitive disposition, it is not surprising that the ability to feel both physical and emotional pain is one of the characterising features of human beings: «to suffer pain (*dolere*)», says Cardano, «is almost

* I would like to thank David Marshall and Colin Homiski for reading and improving the style of this article.

¹ G. CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera omnia*, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, 1663 (hereafter abbreviated as oo), III, p. 176a.

inevitable for man because he is not of the same nature as stones or gods». In themselves, pain and grief are not unnatural states (*perturbationes*), but normal conditions of the body and the mind (*naturales affectus*).¹ It is for this reason that he rejects any Stoic and Epicurean ideal of *autarkeia*, *apatheia*, *atarassia* and *affectuum immunitio*, for this would reduce man to the ontological status of a stone.² Problems begin when the natural character of affects and passions is turned from their function of self-preservation into self-destructive behaviours. In quite a traditional way, Cardano distinguishes between diseases of the mind (*morbi animi*) and diseases of the body. Negative and destructive passions are fully-fledged diseases that can originate from both the mind and the body. The force of the passions reveals the power of the mind in that the mind is for Cardano enlightened activity more than disembodied contemplation.³

2. ANIMUS

It is a recurrent theme in Cardano's ethics that real tranquillity is industrious and active, whereas a life of idleness is inevitably exposed to bad thoughts.⁴ Despite the presence of a strong Neoplatonic component, the central place Cardano assigns to the mind – whether *animus*, *intellectus* or *mens* – serves in his system as a foundation for a morally and politically committed view of human praxis. The Neoplatonic notion of the Protean nature of the intellect has, for Cardano, highly voluntaristic and pragmatic resonances. In his view, it is not that the intellect is constantly in the act of understanding in full actuality; rather, the uninterrupted activity of the intellect is an uninterrupted potentiality of intellection which is actualised by the will, in such a way that the intellect «can be diverted from the vexations of the body and the senses, such as pain, fear, pleasures and hope».⁵ Cardano's emphasis on the will means that he differs sensibly from the Aristotelian tenet that the soul is in a sense all existing things⁶ and from its Neoplatonic reinterpretation that the soul, insofar as it is a source of emanations, is also a productive principle of things. When Cardano writes that in the act of understanding «the soul becomes that which is understood», he is thinking of the operative potentialities of the

¹ *Theonoston*, OO II, p. 335a.

² *Ibidem*, pp. 299b, 305b; *Proxenetia*, OO I, p. 355b.

³ *De utilitate*, OO II, p. 227a.

⁴ *De libris propriis*, ed. by I. Maclean, Milan, FrancoAngeli, 2004, p. 286; *Theonoston*, OO II, p. 299a; *De utilitate*, OO II, p. 42b.

⁵ *Theonoston*, OO II, p. 410a.

⁶ ARIST., *De An.*, III, 8, 431b 21.

mind more than any mystical union with the intelligible. The virtual pliability and versatility provided by the contemplation of the intelligible give the mind mastery over sense perceptions and passions. As a consequence, «when man understands something, he is unable to understand, or remember, or see, or hear anything else. He cannot even feel fire. Thus torturers speak to and do not let think those people whom they see have a marked disposition to fall into ecstasy». As proof, he adduces his own personal experience: «I remember», he says, «that, since I was suffering terrible pains caused by a calculus, by thinking intently I could relieve the pain, but then the pain withdrew me from the act of understanding and did not allow me to go back to it. When the pain allowed it, I became free from the pain».¹

It is precisely the experience of pain that demonstrates the power and independence of the *animus*. However, it is only through the discipline of the will that the exercise in intellectual self-mastery may turn into a successful enterprise. «Pains and mental perturbations prove clearly that the soul does not depend on the body, for pain is an affect of the body that rejects the soul, and for this reason it is detested by the sufferer, as pleasure is an affect of the body that attracts the soul and thus is pleasant. That the soul is not affected by pain shows the reason why she feels the pain: sense is knowledge, pain therefore is not in the soul. As sense conveys the knowledge of white, sweet and sound to the soul, in the same way it conveys the knowledge of the pain. Since the soul is not white, nor sweet, nor is she a sound, likewise the soul does not ache».² In Cardano's opinion, it is as if the mind has the power to deconstruct the experience of pain and to disentangle the cognitive element (which belongs to the mind) from its physical counterpart (which pertains to the body). In so doing, the mind dissociates itself from its own body – source of confused perceptions and uncontrolled responses – and transforms the sensual and emotional involvement into a detached intellectual experience. For all the Neoplatonic resonances, it is worth repeating that this process of abstraction and liberation is not the result of an unrestrainable absorption into the contemplative light of the intelli-

¹ *Theonoston*, oo II, p. 448b. See also *De subtilitate*, oo III, p. 585b. In *De rerum varietate*, resistance to agonies and tortures is attributed, in keeping with a more medical view, to the predominance of black bile in the body (oo III, pp. 148b, 150b). On Cardano's notion of the mind, see G. GIGLIONI, *Autobiography as Self-Mastery. Writing, Madness, and Method in Girolamo Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001, pp. 325-356; IDEM, *Mens in Girolamo Cardano*, in *Per una storia del concetto di mente*, ed. by E. Canone, vol. II, Firenze, Olschki (forthcoming).

² *Theonoston*, oo II, p. 424a.

gible; rather, it is at the end of a sustained effort, a voluntary decision and an activity that cannot be said to be perfected once and for all and constantly needs the conscious vigilance of the will. In Cardano's opinion, contemplation and meditation, even the mystical access to God, have always an active and operative connotation.

From what has been discussed, it is apparent that the mind is the focal point of both knowledge and praxis. Departure from this nucleus of meaning and life and inclination towards the body mark the end of the contemplation and at its worst the beginning of mental and physical illnesses and moral lapses. «Do not believe», Cardano warns, «that you can change your fortune into a better condition and that wealth can give you honour and friends if you have not set the mind together with the body free from injuries. Nor will you set the body free from injuries, unless you have separated the mind (*animus*) from the vices and provided it with virtues».¹ Accordingly, the doctrine of the mind not only lays the foundations for ethical conduct, but also has relevant consequences for the medical theory of the morbid passions.

3. THE PASSIONS ACCORDING TO CARDANO

As is typical of Cardano's investigative method, passions are variously catalogued according to different criteria and are often rearranged following contradictory patterns. In *De sapientia* (1544), the original affect from which other consuming passions such as unrequited love and fear derive is said to be grief (*moeror*).² In *De immortalitate animorum* (1545), Cardano lists three main passions: desire (*cupiditas*), hope and faith.³ In *De subtilitate* (1550), the dominant affects become fear and fortitude.⁴ In *De utilitate* (1561), Cardano identifies three principal affects of the mind (*morbi animi*): proneness to anger (*iracundia*), want of moderation (*intemperantia*) and precipitancy in taking decisions (*impatientia in deliberando*), this last viewed as a recidivous passion, «extremely difficult to heal».⁵ In *Synesiorum somniorum libri* (1562), the basic affects undergo a further reshuffle and become hope, fear, wonder, grief and joy.⁶ In *De sanitate tuenda* (1580), fear, anger and grief are said to be the most lethal «accidents of the soul».⁷ Finally, in *The-*

¹ *De libris propriis*, cit., p. 286. See also *Theonoston*, oo II, p. 410a.

² *De sapientia*, oo I, p. 504b. But at p. 520a, he writes: «tria tamen principaliter ac per se beatae vitae obstant, timor, invidia et avaritia».

³ *De immortalitate animorum*, oo II, p. 512.

⁴ *De subtilitate*, oo III, p. 585b.

⁵ *De utilitate*, oo II, p. 227a.

⁶ *Synesiorum somniorum libri* IV, oo V, p. 612.

⁷ *De sanitate tuenda*, oo VI, p. 237b.

onoston, the most powerful affects are anger, ambition, avarice, fear and love (and fear is supposed to be the worst because only fear is completely devoid of pleasure).¹ Reshuffling notwithstanding, three passions seem to recur more than others in Cardano's classifications, namely, grief, fear and anger. As our responses to external events and our perception of internal changes are cast in an emotional continuum, grief, fear and anger structure our sense of time, motivate our moral conduct and influence our actions in society through the way they are experienced and remembered.

In a precarious and transient world, it comes as no surprise that grief visits man quite often. A cluster of terms denote grief in Cardano's writings: *tristitia*, *moeror* and *morositas*, viz., sorrow, sadness and moroseness. With respect to sorrow, Cardano says that «nothing is so ruinous for man as sorrow», and, as an exception to the method of drawing profit from adversity that he has outlined in *De utilitate*, he adds that absolutely nothing profitable can be drawn from this passion.² Sorrow, which can be inextricably entangled with *zelotypia*, *timor* and *suspitio*, consumes the body slowly, so insidiously that sometimes an unexpected joy can even kill a man already worn out by a long depression. Unlike physical pain, which rarely is mortal, «sorrow kills very often, and much more often than people assume, but not quickly». Furthermore, sorrow may be socially and politically hazardous. Racked by sorrow, then provoked by indignation, people may also «let slip some words that give enemies, vicious magistrates and tyrants opportunity to ruin them». ³ From an ethical point of view, «to be affected by a sorrow other than that caused by a loss does not become a magnanimous mind». ⁴ Close to sorrow, envy is a form of sadness (*moeror*) that man inflicts upon himself by craving for the goods of other people and that feeds upon feelings of emptiness (*sola mentis aegritudine*). ⁵ Moroseness (*morositas*) is a state of the mind characterized by latent agitation and irritability, impatience and tedium. Cardano defines moroseness as a disease of the mind similar to «a secret and disconsolate ambition», for the fretful man, he explains, «is pleased only by his own habits, while he disdains those of all other people». ⁶ In all its emotional shades, grief may cause a number of somatic ailments: it upsets the process of concoction, suffocates the precordium and gives rise to several forms of *cacochymy*, that is, un-

¹ *Theonoston*, oo II, p. 338b.

² *De utilitate*, oo II, p. 19a.

³ *De sanitate tuenda*, oo VI, pp. 233b, 237a; *Proxeneta*, oo I, p. 461; *De sapientia*, oo I, p. 504ab.

⁴ *De utilitate*, oo II, p. 229b.

⁵ *De sapientia*, oo I, p. 521ab.

⁶ *De utilitate*, oo II, p. 177b.

healthy states resulting from alterations in the bodily humours. The bodily cause is to be found mainly in a surplus of black bile which renders melancholic people patient and «eager to endure ill and insults, but very fearful in inflicting them».¹

When we come to fear, its importance in Cardano's scheme of the passions results from the prominence that the thought of death has in his whole system. The primordial fear, the fear from which all forms of human anxiety and worry ultimately derive, is the dread of the inescapable reality of death, which is a further expression of man's mortal condition. The thought of transience can cripple thought and action. It is for this reason that fear can have a political use as a deterrent for the infringement of pacts and laws.² Mostly, the fear of death lies in a state of dormant unconsciousness which produces restlessness all the same. However, this primordial fear can be healed through meditation and self-mastery. To this end, Cardano rehabilitates the Platonic training for death, understood as an exercise in managing anxiety. The physical symptoms of fear range from tremors, pallor and loss of voice to white hair, loss of nails and consumptive illnesses. In some extreme cases, intense fear can cause lethal inflammations and death. (In line with a characteristically medical tradition, Cardano argues that fear of contagion rather than contagion itself causes death.)³ Following his method of learning from adversity, Cardano believes that a greater understanding of one's own fears can reverse the tendency to be continually fearful. He calls this ability *sensus calamitatum*, that is, the awareness of the ever calamitous nature of existence. «For those who live in a purely carefree way», write Cardano, «life passes by as if they were sleeping». Indeed, the very perception of time is closely linked to the awareness of fear (and of its complement, hope). «Nothing extends more our image of time», Cardano explains, «than the expectation of positive events and the perception of disaster».⁴

The complementary passions of fear and hope shape our perception of time – «the past fades, the present flows too quickly, the expectation of the future is long, anxious and deceitful».⁵ For this reason,

¹ *De subtilitate*, oo III, p. 585b; *De rerum varietate*, oo III, p. 150b; *Contradicentium medicorum libri duodecim*, oo VI, p. 715b.

² *Proxeneta*, oo I, pp. 361b, 389b.

³ *De subtilitate*, oo III, p. 585a-b; *De sapientia*, oo I, p. 520ab; *Liber de providentia ex anni constitutione*, oo V, p. 21b.

⁴ *De utilitate*, oo II, pp. 33b-34b; 144b. On fear as a typical trait of Cardano's own character, see *De vita*, oo I, p. 10ab.

⁵ *Proxeneta*, oo I, p. 376b; *De rerum varietate*, oo III, p. 176b: «[*substantia rerum humanarum*] tota in spe ac metu constituta est».

Cardano maintains the vital importance of hope, unreasonable as expectations often may be. Hope is a way of organizing our emotional life and its temporal dimensions. «Since hope is uncertain and accompanied always by fear and is mixed therefore with perturbations, it is not a genuine part of happiness. Even so, hope affects us a great deal».¹ As «orators know very well», he insists, «it is a stimulus for an unsteady will».² Cherishing hope, he says in *De sanitate tuenda*, has an important role in prolonging life.³ In *De subtilitate*, hope is said to be the only affect of the mind that can have a positive influence on the body, regardless of the various temperaments.⁴ Finally, hope is the very foundation of man's belief in the soul's immortality, a belief that has strong pragmatic components: «Whenever that hope is cancelled, the substance of human affairs becomes thinner».⁵

Anger, finally, represents another central passion in Cardano's analysis of man's emotional life. Apparently, the Cardanos were constitutionally quick to anger. Cardano's mother and father were prone to frequent fits of anger and had particularly contentious characters. Aldo Cardano, a relative of Cardano, was not less so.⁶ It should, then, come as no surprise that anger was a trait of Girolamo's temper, too: «From these beginnings», as he acknowledges in his autobiography, «have issued bitterness, contentious obstinacy, lack of amenity, hasty judgment, anger and an intense desire for revenge».⁷ In reviewing *De utilitate* in *De libris propriis*, Cardano considers anger to be the first passion one should address (*Primum, ne irascaris*) because anger «prevents the mind (*animus*) from discerning the truth». As has been previously mentioned, for Cardano, the soundness of the mind is the primary source of moral salvation, emotional balance and bodily health. In keeping with Horace, Galen and Seneca, Cardano defines anger as a «momentary madness» that affects man in many ways. «There is pain in anger, and the disposition of the body is corrupted, and man becomes like a madman in his face and habits».⁸ Anger increases the

¹ *De utilitate*, oo II, p. 83b; *Commentaria in Ptolemaeum de astrorum iudiciis*, oo V, p. 111a.

² *Proxeneta*, oo I, pp. 389b, 421a.

³ *De sanitate tuenda*, oo VI, p. 55b.

⁴ *De subtilitate*, oo III, p. 585b.

⁵ *De rerum varietate*, oo III, p. 175b; *De sapientia*, oo I, p. 520b.

⁶ *De vita propria*, oo I, p. 2b; *Theonoston*, oo II, p. 319a.

⁷ *De vita propria*, oo I, p. 10ab; *The Book of My Life*, transl. by Jean Stoner, New York, New York Review Books, 2002, pp. 46-47.

⁸ *De libris propriis*, cit., pp. 285; *De vita propria*, oo I, p. 23a; *De sapientia*, oo I, pp. 523a, 557a; *Proxeneta*, oo I p. 373a; *Theonoston*, oo II, p. 317a, 331b, 324a; *De utilitate*, oo II, p. 265a. See HOR., *Ep.* I, II, 62; GAL., *De an. af. dign. et cur.*, in *Opera Omnia*, ed. by C. G. Kühn, Leipzig, Cnobloch, 1821-1833, V, pp. 16, 22; SEN., *De ira*, I, 1.

bodily temperature sometimes to the point of real fever, and for this reason it can be used as an emotional antidote for such passions as sadness and fear. (Anger, in turn, can be treated with joy [*laetitia*]).¹ In addition, rage and irascibility are disruptive of social bonds and moral obligations. Being stronger than justice and gratitude, the anger provoked by the memory of being wronged is more lively and enduring than the recollection of any received favour, and it causes resentment and revenge for humiliation.²

Rather than viewing anger as an emotional prerequisite for moral fortitude and courage (as some humanists at the time were interpreting Aristotle's position), Cardano takes anger to be a form of strengthened hatred that occurs when hatred reaches the point of paroxysm (*odium fervens*). The relationship between hatred and anger is analogous to that between chronic and acute disease. And just as acute diseases can be treated only when they become chronic ones («because they interpose delay and allow some help»), so fits of anger can be cured only when they fade into hatred. (Here Cardano is criticizing Seneca, one of his favourite critical target, for having maintained that hatred is worse than anger and that there is no remedy for hatred).³ Anger represents the opposite of tranquillity, which for Cardano is the height of both contemplative and practical activity. Although all destructive passions can be construed as a form of illness (*morbi animi*), only anger can be diagnosed as a true disease (*ira procreat morbos*). Cardano identifies three main kinds of anger differentiated according to the humour involved: yellow bile, adust melancholy and blood.⁴ Like grief and fear, anger can be lethal. Cardano tells the story of Tommaso Girardello, a thirty-year-old Bolognese citizen, who, because of the unbearable pain following the extraction of a tooth, was so taken by anger that he died after a few days.⁵

4. MEDICINE AND THE PASSIONS

We can say that in Cardano's work, passions uncover the extent to which the human condition is mercilessly subject to the ravages of external conditionings, whether they come from the body, from chance and the mutable disposition of the events (luck), from the

¹ *De subtilitate*, oo iii, p. 585b; *De sapientia*, oo i, p. 504a; *Contradicentium medicorum libri duodecim*, oo vi, pp. 336ab, 752ab. On the medical theory that the passions can be moderated or cured through other passions, see also J. FERNEL, *Medicina*, Venice, Baldassarre Costantino, 1555, II, f. 26r.

² *De sapientia*, oo i, p. 553a.

³ *Theonoston*, oo II, p. 336a.

⁴ *Ibidem*, p. 319a; *Mnemosynon*, oo I, 232a.

⁵ *De sanitate tuenda*, oo vi, pp. 237b-238a.

hardly modifiable domain of nature, from time's inexorable rolling by (growing old), from the arbitrary perpetuation of power (history), or from the actions of other people. While Cardano the mathematician suggests the study of mathematics and geometry as an effective therapeutic antidote in a world dominated by disorder and hazard, Cardano the physician cautions against the danger coming from the mutual reinforcement of such passions as sadness, hatred, desire, love and fear.¹

When the affects from being natural become preternatural and detrimental to health and well-being, they can be treated either by following a medical regimen or by practising a severe program of moral discipline, or, even better, by combining the two approaches. Medicine and ethics intersect precisely at the level of the *animi morbus*. Man as a whole, including both mind (*animus*) and body, is relentlessly subject to the power of the affects (*totus homo semper afficitur*): «sometimes the beginning is from the body, as in pain, sometimes from the soul, as in sorrow and fear, sometimes from both, like in sleep and waking».²

It is true that sometimes Cardano seems to believe in the existence of incurable passions. More generally, he thinks that man's condition as a whole is so depraved and irredeemably corrupt that it cannot be healed. Human affairs, he writes disconsolately, «are of brief duration, and human happiness itself is nothing other than wind and empty tumor. There is no universal medicament. Some affects of the mind cannot be healed at all». However, this does not mean that «the work of the art» (i. e., a method) – be that medicine or philosophy – is completely useless.³ Indeed, elsewhere Cardano seems to have a more optimistic view about man's resources and their effectiveness.⁴ Significant ambivalences can also be found with respect to the question of whether the diseases of the soul are worse than those of the body. In *De utilitate*, he claims that the passions of the mind, however severe they may be (the only exception seems to be folly, *stultitia*), can be treated more easily than physical ailments.⁵ Conversely, in the dialogue *De morte*, Cardano maintains that extreme states of mental distress (*animi cruciatus*) are more severe than bodily illnesses. He explains why they should be so: uncontrollable passions never

¹ *De sapientia*, oo I, p. 575b.

² *De rerum varietate*, oo III, p. 148a.

³ *De libris propriis*, cit., pp. 248-249.

⁴ *De utilitate*, oo II, p. 181a-b.

⁵ *Ibidem*, p. 257a (p. 265ab for the difficulty in curing *stultitia*). See also *Proxeneta*, oo I, p. 377b.

let the affected man rest, whereas physical pain cannot be continuous; the former have complete domain over man's faculties, whereas the latter can be tamed by the exercise of patience; the former are refractory to drugs, whereas there are more medicaments to calm the latter. Finally, mental disease is more disreputable socially than physical diseases: «mental affliction and its cause», Cardano argues, «bring contempt and external misfortune, such as insults, repulses or unjust judgements, whereas bodily pain causes compassion without contempt».¹

In keeping with the characteristic tenets of medical theory, the treatment of the passions falls under the categories of prophylaxis and hygiene, that is, the whole array of directions, practices and techniques concerned with the prevention of diseases and the maintenance of health. More specifically, the ancients organised the domain of the *ars tuendae valetudinis* according to the so-called six non-naturals, namely, air, food and drinking, affects, dreams and evacuations.² Unlike the seven naturals (Cardano is referring to Avicenna's classification in the first book of the *Canon*) – namely, elements, temperaments, humours, organs, spirits, faculties and operations – which are always positive and natural conditions and accordingly cannot and must not be altered, and unlike the three anti-naturals – that is, diseases, the causes of diseases and the corresponding symptoms – which are states to be always avoided because they are thoroughly unnatural, the six non-naturals can be good or bad according to the circumstances and, what is more important, can be varied depending on the exigencies of the moment. The fact that the non-naturals are not essential to the basic acts of life is of key importance for Cardano. It means that a wide margin of action is left for man's intervention. Once again, he stresses the pragmatic side of prophylaxis. Interestingly, he subdivides the six non-naturals according to the main faculties of the body: sleep and motion belong to the animal faculty, air and the affects to the vital faculty, food and evacuations to the natural faculty. In this type of classification, passions are viewed as part of the vital functions: they are included partly in the sphere that is governed by the will, imagination and consciousness (animal functions)

¹ *De morte*, oo I, p. 685a.

² On the traditions of the six non-naturals, see: S. JARCHO, *Galen's Six Non-Naturals: A Bibliographical Note and Translation*, «Bulletin of the History of Medicine», XLIV, 1970, pp. 372-377; J. BYLEBYL, *Galen on the Non-Natural Causes of Variation in the Pulse*, «Bulletin of the History of Medicine», XLV, 1971, pp. 482-485; P. NIEBYL, *The Non-Naturals*, «Bulletin of the History of Medicine», XLV, 1971, pp. 486-492.

and partly in the sphere ruled by vegetative operations, instincts and involuntary motions (natural functions). The non-naturals occupy a middle zone between what cannot be changed at all – nature – and what allows the highest degree of modifiability – the mind (*animus*), or rather, the will. Within the limited range of change represented by the non-naturals, the passions are part of the vital flexibility which is conditioned by the states of the body (natural faculties) and by the responses of the mind (animal faculties).¹

Cardano's decision to deal with the medical treatment of the passions along the lines of the theory of the six non-naturals is a further indication that his approach in medicine is characterised by the same activist and pragmatic emphasis that he lays on his ethical and anthropological views. Since man's emotional response to external events and his behaviour (*mores*) are largely conditioned by his bodily constitution (*temperamenta*), and since the temperaments can partially be modified through a broad variety of practices (diet, exercise, lifestyle and control of the imagination), he has the ability to dominate his passions by intervening directly in the life processes of his body. «Food can change men into every nature», writes Cardano meaning that the reshaping of one's own temperament starts from the simple and basic act of nutrition.² In addition to the innate flexibility of the body, man cannot underestimate a whole series of modifying factors. «Human nature», Cardano points out, «is affected by the body, the laws, the customs and by everything that occurs externally».³ Relying on his astrological expertise, he outlines a complex but consistent pattern of correspondences and interrelated layers of natural influences ruling our vital and psychological activities, correspondences and influences that, nevertheless, can also be partially controlled by the power of our mind.⁴

While the bodily complexion can be positively affected by an adroit use of the passions, mastery of certain physical conditions of the body may even influence the mind. As Cardano said, the mind (*animus*) is partially the physician's business because the mental faculties border on the vivifying functions of the soul, namely, the innate heat, the original humidity, the specific qualities of the humours and the spirits. (From a bodily point of view, to be subject to unrestrained passions amounts to undergoing a drying process.) The passions alter the body

¹ *De sanitate tuenda*, OO VI, p. 52a.

² *De rerum varietate*, OO III, p. 147.

³ *Ibidem*, p. 150b.

⁴ *Commentaria in Ptolemaeum de astrorum iudiciis*, OO V, p. 102b.

through the mediation of the spirits, the blood, the vital heat and the humours. In states of joy and pleasure, the spirits move toward the periphery of the body, the blood dilates, and the heat is strengthened. In sadness and fear the spirits retreat towards the inside, the blood becomes cold and the heat diminishes.¹ The heart, in particular, plays a relevant role in the vital economy of the body. «Once the representation of dread, fear or anger reaches the heart», writes Cardano, «the heart moves by drawing out, thrusting and shaking the humours».² Not surprisingly, the melancholic humour plays an important part in the account of many psychosomatic phenomena. «There is a certain humour in us», he writes in *De varietate rerum*, «that we call black bile. When this rages and takes possession of the supreme citadel of the brain, it ousts the mind from its prerogatives», causing a whole array of stunning performances such as prophetic dreams, visions, demonic possessions, longing for solitude and death, vaticinations, night watches and fastings. As a physician, Cardano agrees with the physiological determinism typical of the medical tradition. Repeating Galen's words, he concludes that «the operations of the soul follow the nature of the bodies».³

5. MEDICINE AND RHETORIC

Cardano identifies three main dimensions in man's emotional life: the mind in itself, man's relationship with himself and man's relationship with other men. The fulfilment of the first dimension is the union with God, of the second is inward peace (*tranquillitas*) and of the third the involvement with the duties of civic life.⁴ By and large, Cardano's account of human nature lays special stress on its gregarious dimension. What distinguishes man from the rest of the animals is not so much his reason (some animals are capable of a limited amount of rational operations) as his linguistic competences, his political skills and his ability to express feelings.⁵ Accordingly, emotions are to be

¹ *De subtilitate*, oo iii, p. 585a; *De sanitate tuenda*, oo vi, p. 238a; *De sapientia*, oo i, p. 504ab.

² *De sanitate tuenda*, oo vi, p. 238b.

³ *De rerum varietate*, oo iii, p. 148b. On melancholy, prophetic knowledge and enhancement of perception in Cardano's work, see N. BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 336-346.

⁴ *Theonoston*, oo ii, p. 305a. See also *De sapientia*, oo ii, p. 520a.

⁵ *Oratio ad Cardinalem Alciatum*, oo i, p. 163b; *De rerum varietate*, oo iii, pp. 146, 165, 298. On Cardano's insistence on linguistic competence as the principal distinguishing feature between man and other animals, see G. GIGLIONI, *Medicina e metafisica della vita animale in Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, pp. 113-158.

considered as part and parcel of man's social life. Besides blood ties and customs, the bonds of human society are strengthened by «spirited affects» and «generous words». ¹ However, precisely because of man's cleverness at the use of words and passions, tendencies to deception and lie are deeply ingrained in human society, to such a point that, in Cardano's opinion, nobody can seriously underestimate the rhetorical dimension of man's behaviour. Ignoring the gap between *bene dicere* and *male facere* would not pay in public life. Such is «the wretched condition of the time», he notices, that «we expect, indeed, we even demand embellished words and a coarse mind, the meretricious allurements of language and empty sentences, high hopes and calamitous events, grand words and timid men, amiable pleasantries and hideous acts». ²

The importance of rhetoric in Cardano's system of knowledge derives from the fact that human society requires mediations of all sorts. Granted that solipsistic self-sufficiency and indifference to misfortune are ideals befitting hermits (although it is worth remembering that Cardano has nothing against speculative and ethical seclusion), the decision to live with one's fellows involves willingness to rely on the expert services of a social mediator, a negotiator – what Cardano calls the *proxenete*. This is a striking indication that in Cardano's scheme mastery of the passions is not at base a private activity, but is rather a social and political enterprise. (In this respect, Cardano's "proxenete" differs from Galen's disinterested and neutral observer who, in *De cognoscendis curandisque animi morbis*, is given the task to check and improve the behaviour of the passionate man.) The *proxenete* is a *captator*, that is, a man who skillfully courts the favor of the potentates and the populace. ³ He also carries out the important function of divulging and promoting the *civilis existimatio* of other people. Praise, says Cardano, is propagated by means of «flatterers, sychophants, gnathos, parasites and low-lives of every kind». ⁴ The «opinion of unskilled people (*imperiti*) is such a violent thing», he explains in *Proxeneta*, «that, although false, it is firmer than the true opinion of wise people (*prudentes*). Therefore, once you have start beating your drum, you must never stop, and, moving from one topic to another, you will seem to contribute something always new – agitate, move and create excitement!». Cardano justifies his praise of volubility and animal cunning with his understanding of the ubiquitousness of falsehood

¹ *Proxeneta*, OO I, p. 410b.

² *De sapientia*, OO I, p. 555b.

³ *Proxeneta*, OO I, pp. 416b-417a.

⁴ *Ibidem*, p. 431a.

in human affairs. «This book is called *Proxeneta*», he cautions, «and it is not about the right way of living, the divine side and the supreme good».¹

Cardano's ambivalence towards rhetoric is at its highest when he deals with medicine. He is well aware of the rhetorical components of medicine. After all, physicians are "proxenetes", too. Especially when he happens to describe the social side of the medical profession, he lingers on a meticulous analysis of all the behaviours and attitudes that become a physician. Once again, Cardano's notorious realism comes to the fore. The inexperienced physicians, who «do not know how to treat pains following a proper method, can assuage them by inducing astonishment».² In a way, if the physician wants his cure of physical illnesses to be effective, he needs to influence to a certain extent man's inherent disposition to be affected (again, *totus homo semper afficitur*). In order to gain public repute, Cardano suggests the treating of simpletons and innocents: they easily believe what the doctor tell them, and if he persuades them that they are affected by some incurable disease, once recovered they will spread the rumor that that doctor is a good one.³ Professional propriety is an important part of the medical art. A long section in *Proxeneta* (ch. 92) deals with specific and detailed directions for the physician who wants to be successful in his profession. When tending the patient, the physician should sit and not stand, because this is «not very decorous and is offensive for the patient»; also, he should dress with taste, listen patiently to what the sick person has to say, not fumble, not cross his legs, not speak quickly, and not joke. The physician's talk be soft, pleasant and flattering, especially if he has to deal with irascible and melancholic people. He will not foster vain hopes in the patient, but at the same time he will not take away any hope from him. In Cardano's opinion, four things are particularly important for the physician: professional skill and experience, of course, but also diligence, a sense of responsibility and a dignified demeanour (*gravitas*). This last consists in «words, attire, posture and gait». Given the highly conjectural status of medicine and the often fortuitous outcome of many illnesses, demeanour is the only protection and aid (*praesidium*). When talking to the patients, the physician will imitate the structure of the orator's public speeches (*profiteri*): fluency of style (*continuatio verborum*), exposition (*declaratio*), meaning (*sententia*), ocular demonstration (*demonstratio*),⁴

¹ *Ibidem*, p. 434b.

² *Proxeneta*, OO I, p. 396b.

³ *Ibidem*, p. 431a.

⁴ See *Ad. Her.*, IV, LV, 68.

amplification (*amplificatio*), definition of the argument (*limitatio*) and solution of questions (*dubiorum dissolutio*). Some people, says Cardano, add a final peroration (*epilogus*); «I do not use it».¹

Despite his recognition of the pervasive nature of rhetoric, though, Cardano admits that excessive attention to the rhetorical aspects of the medical profession may lead to a distortion of the discipline. Today's physicians, he writes in the *Oratio ad Cardinalem Alciatum*, tend to be courtiers more than practitioners in the art, concerned with eloquence, Greek literature, architecture and botany more than with the health of their patients.² In addition, the emphasis on the impressionability of the patient's imagination can easily degenerate into psychological manipulation on the part of unscrupulous physicians. In Cardano's opinion, there can be a kind of depraved regimen, based on flattery, deceit and fraud. «There are two medicines, as there are two ways to defend life: the one true and legitimate, perfected by Hippocrates, Galen and their followers, created in order to make ordinary life healthful; the other illegitimate and counterfeit, promoted by dishonest physicians and corrupt sychophants».³

As a way of summarising Cardano's position, we might say that his moral and medical agenda was equally distant from both a systematic 'medicalization' and a thorough 'rhetoricization' of the emotional and ethical life. In Cardano's view, the passions cannot be 'medicalized' because they cannot be entirely reduced to bodily states. (This was to become Descartes' project in the first part of his intellectual career, mainly in his *Discours de la méthode*.)⁴ But in Cardano's opinion, passions cannot be 'rhetoricized' either, that is, they cannot be manipulated in a totally arbitrary way because of an ineliminable residue of material opaqueness (the body) and an unsuppressable vestige of intellectual transparency (the mind's free will), both dimensions being out of the reach of the rhetorician's skill. The impossibility of both a complete medicalization and rhetoricization of the passions is the linchpin of Cardano's medical and moral thought. On this point, he is closer to Aristotle's hylomorphism than to Galen's Platonized version of Hippocratic naturalism. «Aristotle's opinion», says Cardano, «is that the body is so united to the soul that once a change occurs

¹ *Proxenetæ*, OO I, pp. 433a-438a.

² *Ad Cardinalem Alciatum*, OO I, p. 162a.

³ *De sanitate tuenda*, OO VI, p. 37a. See also *Antigorgias*, OO I, p. 653ab.

⁴ On Descartes, rhetoric and the passions, see N. STRUEVER, *Rhetoric and Medicine in Descartes' Passions de l'âme. The Issue of Intervention*, in *Renaissance-Rhetoric*, ed. by H. F. Plett, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1993, pp. 196-212.

in the body, the soul, too, changes. Therefore, since the body can always be altered through medical means, habits, too, will be altered». If even folly (*stultitia*), which is «a most severe and inexpugnable ill», can be treated «through purgatives and other medical aids», why, Cardano asks, cannot we do the same with «all the affects of the soul»? On the other hand, exercise of virtue, education, study of philosophy, even religious conversions demonstrate the extent to which mental habits and ingrained passions can be modified by the use of judgement, even though those habits and passions are not just false beliefs as the Stoics claimed.¹

Cardano's work represents a rich and complex instance of the interlacement of medicine and rhetoric. He drew on a number of different traditions: medical use of the six non-naturals, Hellenistic moral philosophy, the Roman rhetorical legacy, ideals of civic humanism and manuals of courtly behaviour and good manners. In Cardano's view, both medicine and rhetoric have a privileged relationship with the body. Medicine presupposes an ensouled body, rhetoric an embodied soul. Together, medicine and rhetoric lay bare the psychological, physiological and social relevance of the passions.

¹ *De utilitate*, oo II, p. 180ab.

STEFANIA PASTORE

LA RIVOLUZIONE DI
DOÑA MARÍA PACHECO A TOLEDO.
RIFLESSI LETTERARI
E COSTRUZIONE STORICA*

SUMMARY

This article analyses the defamatory legend which arose around an exceptional woman, Doña María Pacheco y Mendoza. A member of one of the most powerful families in Spain and the wife of Juan de Padilla, leader of the revolt of the Comunidades, María organized, after the death of her husband, the military and political resistance of the city of Toledo, which faced the imperial troops of Charles V for ten long months. In Counter-Reformation Spain, where ever more doors were being closed to women, María was the awkward example who overturned conventional gender roles: a noble and cultivated woman who dominated a weak husband; a politically active woman who rebelled against her sovereign and was capable of forging dangerous alliances; a female soldier who left aside Christian piety and did not hesitate to sequester ecclesiastical goods in order to continue the armed struggle. In addition to the *damnatio memoriae* which she suffered due to her political defeat, there has been a persistent and violent move to condemn her morally, transforming her into a symbol of unrestrained and malevolent female ambition.

Si preguntas mi nombre fue Maria;
Si mi tierra Granada; mi apellido
de Pacheco y Mendoza, conocido
El uno y el otro mas que el claro dia;
si mi vida seguir a mi marido;
mi muerte, en la opinion quel sostenia.
España te dira mi qualidad,
que nunca niega España la verdad.¹

* Una prima versione di questo articolo è stata presentata al convegno internazionale di studi *Saperi e poteri religiosi: complementarietà e conflitto tra uomo e donna*, Piacenza 30 ottobre-1 novembre 2003. Gli atti del convegno, curati da Sofia Boesch Gajano, sono in attesa di pubblicazione. Desidero ringraziare vivamente per l'aiuto e le idee che mi sono state offerte durante la discussione della relazione e la stesura dell'articolo Sofia Boesch Gajano, Marina Caffiero e María Luisa Cerrón Puga.

¹ Sulla *copla* di Diego Hurtado de Mendoza cfr. l'analisi di A. MOREL-FATIO, *Doña María Pacheco*, «Bulletin Hispanique», v, 1903, pp. 301-304, che per primo individuò nella destinataria la sorella *comunera* di Diego. Su María ancora manca uno studio d'insieme anche se tratti e aspetti della sua figura emergono da ogni ricostruzione sulla guerra delle *comunida-*

L'EPITAFIO dedicato a María Pacheco dal fratello, il celebre politico e umanista Diego Hurtado de Mendoza, è forse uno dei ritratti più delicati e più penetranti della famosa nobildonna *comunera*. A più di quarant'anni di distanza dall'imponente rivolta castigliana contro il nuovo imperatore, lontana ormai dagli avvenimenti che avevano scosso i tradizionali rapporti di lealtà tra il ramo granadino dei Mendoza e Carlo V, la figura di María sembra riacquistare la dolcezza del ricordo e riannodare attorno a sé l'orgoglio della grande famiglia dei Mendoza, una delle più nobili e potenti della storia di Spagna.¹ María non era un personaggio facile. Nella Spagna trionfante di Carlo V e di Filippo II, su cui la casa d'Asburgo regnava ormai incontrastata dopo la corta ma pericolosissima parentesi delle *Comunidades*, quella stessa eroica ostinazione, che Diego sembra ricordare quasi in tono di sfida, si era convertita nel simbolo del tradimento e di una rovinosa e smisurata ambizione femminile.

Era figlia di Iñigo Lope de Mendoza, secondo conte di Tendilla, una delle figure più importanti della Spagna di fine Quattrocento, che, dopo avere guidato le ultime fasi della guerra di *reconquista*, era diventato capitano generale del Regno di Granada appena conquistato.² Aveva passato tutta la sua infanzia in una Granada che ancora conosceva la tolleranza delle Capitolazioni del 1492 e la convivenza con i nuovi conquistati musulmani, e su cui, dieci anni più tardi, l'intransigente politica religiosa dei Re Cattolici impose la conversione o l'espulsione. Tra i musulmani, i diversi, María aveva effettivamente vissuto. E non solo perché l'eclettico Tendilla preferì per un tempo

des, in particolare J. PÉREZ, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-21)*, Madrid, Siglo XXI, 1977, *passim*. Sulla straordinaria figura dell'umanista-ambasciatore Diego Hurtado de Mendoza ancora fondamentale è l'imponente monografia di Á. GONZÁLEZ DE PALENCIA, E. MELE, *Vida y obras de don Diego Hurtado de Mendoza*, 3 voll., Madrid, Imprenta de Maestre, 1941-1943, che dedica anche alcune importanti pagine a María, pp. 39-43 e la monografia di E. SPIVAKOVSKY, *Son of the Alhambra. Don Diego Hurtado de Mendoza*, Houston, University of Texas, 1970. Cfr. anche I. RADA, *Un cadet de grande famille à l'époque de la Renaissance: Don Diego Hurtado de Mendoza*, in *Autour des parentés en Espagne aux XVII^e et XVIII^e siècles. Histoire, mythe et littérature*, ed. A. Redondo, Paris, Université de la Sorbonne, 1987, pp. 31-42.

¹ Un'ottima sintesi sui Mendoza rimane quella di H. NADER, *Los Mendoza y el renacimiento español*, Guadalajara, Institucion Provincial de Cultura Marqués de Santillana, 1985. Ma rimando anche ai volumi di F. LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas durante los siglos XV y XVI*, 3 voll., Guadalajara, Aache ediciones, 1993-1995.

² Su Tendilla esiste un fitto e interessantissimo epistolario cfr. *Correspondencia del Conde de Tendilla (1508-1513)*, ed. Emilio Meneses, Madrid, Real Academia de la Historia, 1972 e ora *Epistolario del conde de Tendilla, (1504-1506)*, a cura di J. Szmolka Clares, Granada, Universidad de Granada, 1996.

vestire 'alla morisca' e organizzare come le popolazioni conquistate la propria casa. Durante la prima rivolta dell'Albaicín provocata dalla politica di conversioni forzate messa in atto da Cisneros tra il 1499 e il 1500, che stravolgevano ogni accordo e andavano palesemente contro la politica conciliatoria voluta dal conte e dal primo arcivescovo di Granada Hernando de Talavera, Tendilla non esitò ad affidare moglie e i figli ad alti dignitari musulmani per giungere a un accordo. María, la madre e i fratelli passarono così dalle stanze dell'Alhambra alla collina perspicente dell'Albaicín, il quartiere musulmano, ostaggi e pegno delle promesse del conte a favore di una politica di rispetto e tolleranza che solo l'imprudenza dei re cattolici e il fanatismo di Cisneros avevano voluto rompere.¹ Secondo versioni di parte imperiale, delle indovine 'morische' le avrebbero pronosticato un futuro da regina, un'idea alla quale María non sembrò mai rinunciare e alla quale avrebbe piegato la volontà del marito.² Aveva ricevuto, probabilmente dagli stessi precettori dei fratelli, una solida ma eclettica educazione umanista: conosceva il greco e il latino, componeva in versi, ma nota era la sua passione per l'astrologia, le scienze occulte e la divinazione,³ che trascinarono con sé anche una facile accusa di stregoneria e di possessione diabolica.⁴ Aveva sposato Juan de Padilla nel 1510, con un matrimonio diseguale, in cui aveva portato una dote

¹ È uno degli episodi più famosi della guerra di conquista granadina. Cfr. almeno M. Á. LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969, A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, B. VINCENT, *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 18-23 e J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada*, in *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, ed. Joaquín Pérez Villanueva, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 371-400, in part. pp. 393-399.

² López de Gómara, che la considerava «más comunera que su marido», scriveva che «porfió tanto las comunidades pensando ser Reyna, que assí se lo dixerón en Granada ciertas hechizeras moriscas». Cfr. F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Annals of the Emperor Charles V*, ed. Roger Bigelow Merriman, Oxford, Clarendon Press, 1912, f. 37v. Ma anche Guevara si fece eco della notizia, cfr. *infra*.

³ Nella biblioteca municipale di Toledo si conserva un libro che si vuole appartenuto a María Pacheco (reca scritto «fué de Doña María Pacheco»). Pubblicato a Venezia nel 1508 è una riedizione del famoso trattato medievale *De sphaera mundi* di Giovanni da Sacrobosco, accompagnato da numerosi commenti. Contiene una *Oratio de laudibus astrologiae* del fiorentino Bartolomeo Vespucii, premesso come glossa al famoso trattato *De sphaera mundi* di Giovanni da Sacrobosco. Cfr. F. DE B. DE SAN ROMÁN, *Notas toledanas. Un libro que perteneció a doña María Pacheco*, «Toledo. Revista de arte», CLXXXIV, 1922, pp. 371-372. L'edizione comprende anche un interessante commentario di Jacques Lefèvre d'Étaples.

⁴ È l'accusa che ventilò per primo l'umanista Pietro Martire di Anghiera, arrivato in Spagna a servizio del secondo conte di Tendilla, precettore dei figli maschi di Tendilla e con ogni probabilità della stessa María. Cfr. *infra*.

imponente e tutto il peso politico del suo nome.¹ Padilla era allora un giovane rappresentante della città di Toledo, destinato a diventare il leader e l'eroe di quella che José Antonio Maravall definì la «prima rivoluzione moderna», quella delle *Comunidades* di Castiglia.² Quasi tutte le cronache filo-imperiali attribuiscono a María, alla sua sfrenata ambizione e alla sua indubbia capacità politica, la costruzione dei successi e anche della rovina di Padilla. Di certo María ne costituì fin dall'inizio il riferimento essenziale e ne condivise scelte e ideali. Dalle prime opposizioni di Toledo alla rivolta vera e propria e alla costituzione della *Santa Junta* di Avila, in cui gli ideali dei *comuneros* presero forma per la prima volta, alla presa di Tordesillas che segnò l'imporre dei *comuneros* come giunta di governo effettiva e il tentativo di dichiarare Giovanna la pazza come regina di Spagna, María sembrava avere avuto un peso rilevante. Aveva retto la città di Toledo, mentre il marito combatteva nei campi della vecchia Castiglia, tanto che molti contemporanei scrissero che era lei in fondo l'anima vera delle *Comunidades* e i viceré fedeli all'imperatore la riconobbero come importante interlocutrice. Anche Padilla era pienamente consapevole delle capacità politiche della moglie. Nel gennaio 1521, ottenuto dietro sua sollecitazione il ricco *adelantamiento* di Cazorla, lo volle affidare a lei con carta ufficiale.³ Ma fu solo dopo la sconfitta di Villalar che María giocò un vero ruolo da protagonista, unico in tutta la storia moderna, capace di stravolgere equilibri e consolidate certezze.

Il grande esercito *comunero* venne annientato una mattina di aprile del 1521, dopo che diversi giorni di intensissima pioggia ne avevano

¹ María avrebbe portato una dote di 4,5 milioni di maravediés, rinunciando però formalmente a qualsiasi altra pretesa sull'eredità del padre. La differenza sociale che separava la coppia fu costantemente rimarcata dal 'doña' che accompagnava sempre il nome di María, Padilla rimase sempre per tutti Juan de Padilla. Sugli accordi prematrimoniali e finanziari che regolarono il matrimonio cfr. ora l'analisi di S. FINK DE BACKER, *Rebel with a cause: The Marriage of María Pacheco and the formation of Mendoza Identity*, in *Power and Gender in Renaissance Spain*, ed. Helen Nader, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 2004, pp. 71-92.

² J. A. MARAVALL, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979 (1ª ed. 1963).

³ «Juan de Padilla, capitán general del ejército [...] de Toledo, otorgo e conozco por esta carta que doy e otorgo mi poder [...] a vos, la señora doña María Pacheco, mi muger, o a quien su poder oviere, especialmente que para que por mi e en mi nombre, como yo mismo, podades tomar la posesyón virtual e corporal del adelantamiento de Caçorla e villas e fortalezas e de la justícia del dicho adelantamiento e cossas a él anexas e tocantes e pertenescientes [...] e podays quitar adalides e justicias en el dicho adelantamiento e poner adalides e justicias en el dicho adelantamiento e poner a la persona o personas que os pareciere [...] e cobras todos e cualesquier maravediés». Archivo Histórico Provincial de Valladolid, protocolo 6095, f.º 869. Riprendo la citazione da J. PÉREZ, *op. cit.*, p. 338.

bloccato le manovre. Fu una vittoria che sorprese lo stesso campo imperiale e che mise fine a due anni di lotte in cui i destini del giovane Carlo V sembrarono più volte volgere al peggio. Juan de Padilla, Juan Bravo e Francisco Maldonado, che dalle città di Toledo, Segovia e Salamanca avevano guidato la lotta dei *comuneros*, chiedendo un maggiore potere delle Cortes sul Re e un sovrano spagnolo che attuasse all'interno di una politica spagnola e non imperiale, vennero giustiziati senza indugi.

Fu allora che María decise di uscire allo scoperto superando «i limiti che le erano stati imposti dalla sua natura di donna», con una forza e una spregiudicatezza allora considerata inaudita. Testimonianze coeve ricordarono che, dopo avere eletto a proprio quartiere generale la propria casa, riempiendola di munizioni «fazya y quitava capitanes e puso sysas e derechos en la çibdad e mandava assolutamente»¹ e che, di fronte alle difficoltà finanziarie dell'esercito *comunero*, faceva sequestrare oro e argento dai monasteri e chiese a di Toledo.² Il carisma della sua figura fu messo in ombra solo dal temporaneo prevalere all'interno della città di Toledo, di Martín de Acuña, vescovo di Zamora. Il tentativo di fuga di Acuña verso la Francia, quando ormai la situazione per i *comuneros* di Toledo pareva perduta, e la sua cattura, conferì a María un potere quasi assoluto all'interno del gruppo *comunero*. Dal maggio 1521 al febbraio dell'anno successivo la nobildonna granadina diede inizio all'ultima e più arrischiata fase della Rivoluzione delle *Comunidades*, quella della resistenza a oltranza di Toledo. Nonostante gli sforzi del marchese di Villena, suo zio, di arrivare a patti, riannodò la lotta in città. Alcune cronache raccontano che María, dopo Villalar, fosse scesa per strada, con un ritratto di Padilla decapitato e il figlio piccolo in una mano a rianimare i *comuneros*. Ma le manovre politiche avviate da María erano in realtà di ben più ampio respiro: con una mossa che spiazzò l'esercito imperiale, iniziò una serie di trattative con la Francia, che stava contemporaneamente invadendo la Navarra.³ Indicata dai suoi avversari come un esempio di tirannia assoluta, di violenza gratuita e di immoralità – non aveva infatti esitato a sequestrare, nei momenti più difficili, il tesoro della Cattedrale toledana e

¹ Era la testimonianza del toledano Diego de León. Riprendo la citazione da J. PÉREZ, *op. cit.*, p. 360, note 143.

² «Saca el oro e plata de los monesterios e los haze moneda y haze gente con ello». Sono lettere anonime scritte da Toledo al *jurado* Hernán Vázquez, riportate da J. PÉREZ, *op. cit.*, p. 366. L'accusa di furto sacrilego sarà poi ripresa da Antonio de Guevara. Cfr. *infra*.

³ La questione dei contatti con i francesi, e la loro data d'inizio è piuttosto controversa. Sull'argomento rimando all'analisi dettagliata di J. PÉREZ, *op. cit.*, pp. 354-360.

tutti i beni di conventi e chiese del territorio cittadino – María appare invece, dai pochi resoconti di parte *comunera*, guidata da un insolito spirito democratico. Pedro de Alcocer, testimone d'eccezione perché a servizio del padre di Padilla, ricordava ad esempio un particolare importante per comprendere le abilità politiche di María, la piena consapevolezza del proprio ruolo:

Doña María Pacheco, viendo lo que el pueblo quería, no osó a contradecir, porque entre las otras cosas que en ella se pueden loar era ésta una: que aunque ella deseaba una cosa, si hallaba muchos votos en contrario, dejábase de ella, por no experimentar ni probar todo su poder.¹

Quello che tutte le fonti attestano, e che gli interpreti moderni faticano a spiegare, fu la scelta, implicita già prima della sconfitta di Villalar, ma assolutamente evidente nei mesi di resistenza di Toledo, di un'alleanza popolare contro il fronte moderato, che avrebbe voluto scendere a patti con l'autorità imperiale. Gli ultimi mesi di lotta della nobile doña María furono condotti fianco a fianco con contadini e artigiani toledani.

La guerra delle *Comunidades* si chiuse definitivamente solo con la fuga di María Pacheco in Portogallo e la resa di Toledo. La leggenda la vuole travestita da contadina con un lungo mantello e due oche in mano. Fuggì con l'aiuto della sorella, la contessa di Monteagudo, il tacito consenso dell'arcivescovo di Bari, con cui erano state intavolate le mediazioni che Carlo V non volle fare arrivare a buon fine, e l'appoggio discreto dello zio, il secondo marchese di Villena. Sua moglie le mandò una mula, trecento ducati d'oro e vettovaglie sufficienti per affrontare il viaggio in Portogallo.²

Il fratello Luis, marchese di Mondéjar, tentò di mediare fino all'ultimo, cercando di convincere la parte imperiale, con cui si era schierato con convinzione, che l'unico ostacolo alla resa della sorella era dato dalla paura di perdere eredità e buon nome per i figli.³

¹ P. DE ALCOCER, *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reinos desde que murió la reina católica doña Isabel hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo*, ed. Antonio Martín Gamero, Sevilla, Sociedad de Bibliófilos andaluces, 1872, pp. 73-74.

² Cfr. J. PÉREZ, *op. cit.*, p. 379.

³ Mondéjar scriveva al cardinal Adriano, evidentemente sperando di arrivare a un accordo sull'eredità: «escribeme el que enbíe que no ha podido acabar con mi hermana de sacarla de allí, como yo quería. La principal causa deve ser por remediar la hazienda de sus hijos. A mi me parece que para lo que cumple a servicio del rey nuestro señor sería bien sacarla de allí y para hazer merced a mí y a los otros debdos míos que avemos servido devría de pensar en lo que toca a la hazienda de sus hijos. Suplico a vuestra señoría reverendísima que a mi me haga merced de procurar questo de la hazienda de sus hijos de mi hermana se provea». Lettera del marchese di Mondéjar al cardinale Adriano del 15 giugno

Il Portogallo non le fu ostile. Giovanni III anzi rifiutò più volte di attendere alle richieste di Carlo V di riconsegnare la donna.¹ María fu ospitata dall'arcivescovo di Braga, che nel 1524 scriveva personalmente ai Mendoza di Guadalajara invitandoli a intervenire presso Carlo V per ottenere il perdono di María, anche tenendo conto del fatto che fosse una donna «en tienpo que a perdonado a tantos que son hombres». ² Poi passò a Porto. Anche in esilio mantenne, se non una piccola corte, almeno un gruppo di persone sollecite e fedeli accanto a lei. Il suo segretario personale la volle ricordare circondata da libri e da esperti che si stupivano della sua cultura e delle sue capacità. I suoi interessi, verso la fine, si orientarono verso la medicina, riflesso di una malattia che occupava sempre di più le sue giornate:

Fue mi señora Doña María Pacheco muy docta en latin y en griego y mathemática, y muy leída en la Santa Escritura, y en todo género de historia, en extremo en la poesia. Supo las genealogias de todos los reyes de España y de Africa por espanto, y después de la venida á Portugal, por ocasión de su dolencia, pasó los más principales autores de la medicina, de manera que cualquiera letrado en todas estas facultades, que venía a platicar con ella, había menester venir bien apercebido, porque en todo platicaba muy sutil y ingeniosamente.³

Nonostante i tentativi di intercessione dei Mendoza il perdono imperiale per María non arrivò mai. Pare che García de Loaysa, confessore dell'imperatore, arrivò a perdere il posto per averlo sollecitato con eccessiva insistenza.⁴ María morì nel 1531 a Porto, in condizioni di estrema indigenza. La sua richiesta di essere sepolta a Villalar, accanto al marito, non venne ovviamente mai accettata.

Fu il fratello Diego, che nel 1535 scriveva di essere stato in Portogallo

1521, riportata in M. DÁNVILA, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, 6 voll., in *Memorial histórico español*, Madrid, 1897-1900, IV, p. 256 e J. PÉREZ, *op. cit.*, p. 362.

¹ Cfr. J. PÉREZ, *op. cit.*, pp. 614-615.

² «Los de braga estan como suelen y creo que deven tener harta necesidad porque se de guadalajara que el arçobispo de braga a escrito alli a parientes de doña Maria Pacheco quexandose dellos y reprehendiendoles que no la ayudan para que Vuestra Magestad no se avria hecho tanto caso de una mujer de manera que ella y los que estan con ella deben tener trabajo. Tambien e sabydo que un bachiller que en ella queria mucho y vyno con ella no se a podido sostener y esta en el puerto que es diez leguas de braga mostrando gramática a mochachos». La lettera di Juan de Zúñiga all'imperatore Carlo V è datata Evora, 9 maggio 1524 ed è riportata in M. DÁNVILA, *op. cit.*, IV, pp. 497-499, p. 498.

³ La relazione, scritta da un «criado» di María Pacheco, copre il periodo dalla fuga in Portogallo alla morte nel 1531. Fu scoperta da José Quevedo tra i manoscritti della Biblioteca dell'Escorial, pubblicata parzialmente nella sua edizione di Juan Maldonado e poi integralmente da Rodríguez Villa nella «Revista Europea» del 12 gennaio 1879. Cito da A. MOREL-FATIO, *art. cit.*, p. 303.

⁴ Cfr. J. PÉREZ, *op. cit.*, p. 627.

a visitarla,¹ a raccogliere l'eredità di María. Continuò a parlare di lei, a tenere vivo il suo ricordo, cautamente in Spagna, con più forza in Italia, dove fu chiamato come ambasciatore a partire dal 1539. Gli scritti di María, a noi assolutamente sconosciuti, e la sua storia, circolarono così nei brillanti circoli umanistici frequentati dal nuovo ambasciatore veneziano. Al punto che nel 1541 Paolo Manuzio, dedicando a Diego la sua edizione del *De Philosophia* di Cicerone, volle esplicitamente ricordarla. Scriveva di avere sentito a lungo parlare di María e di aver poi potuto leggerne alcuni scritti, e si diceva sicuro che fosse un esempio unico – in età moderna – di donna in cui l'abilità militare sembrava quasi eguagliare le straordinarie virtù letterarie. Ricordava a Mendoza le numerose e famosissime vittorie del padre, l'importanza di saper colmare i trionfi militari con un'altrettanto notevole cultura e lusingava l'ambasciatore con una domanda: se le donne di casa Mendoza erano arrivate a tanto, quanto ci si sarebbe dovuti aspettare dagli uomini?²

L'ammirazione sincera di Manuzio per quella *virago*-umanista non attecchì invece in Spagna. A quella data María era già diventata l'anti-modello femminile per eccellenza. E non manca di interesse analizzare come la Spagna imperiale fece i conti con una delle poche, forse l'unica donna politico della storia moderna,³ una ribelle che era

¹ La lettera a Cobos in cui Diego fa riferimento alla visita alla sorella, del 31 luglio 1541, è riportata in *Algunas cartas de don Diego Hurtado de Mendoza escritas 1538-1552*, ed. A. Vázquez e R. Selden Rose, New Haven, Yale University Press, 1935, p. 78.

² M. TULLII CICERONIS *De Philosophia, prima pars, id est Academicarum quaestionum editionis primae liber secundus, editionis secundae liber primus, De finibus bonorum et malorum, libri V; Tusculanorum quaestionum libri V; quibus in libris, quae in aliis editionibus depravata legebantur, multa sunt restituta*, Paulus Manutius Aldi filius, MDXLI: «Quos nescio ab omnibus patris tuis victoriis, atque triumphis sit anteponendum. Nam etsi populos bello superare, et imperium augere praeclarum est tamen mihi cum animo meo consideranti multo melior videtur esse conditio literarum, quam regnorum haec enim in unius hominis fortuna posita sunt, et unius saepe culpa extinguuntur: illae vivunt, et vigent quotidie magis, neque ulla temporis circumscriptione terminantur itaque magni et excellentes viri, qui bellicae laudis gloria florerent, cum earum rerum, quas gessissent, memoriam non satis fore diuturnam sperarent, nisi ab hominibus ingenio praeditis celebrarentur; eos, qui id praestare possent, summo semper in honore habuerunt. quo mihi illorum laus videtur esse illustrior, qui et res praeclaras manu gerere et, quae gesserunt, literis custodire ipsi possunt, quo in numero fuit soror illa tua praestantissima foemina: cuius militaria facinora cum audimus, cuius eam nostrae aetatis viro animi magnitudine comparamus: cum autem ea, quae scripsit, legimus, vel antiquis scriptoribus ingenii praestantia simillimam iudicamus, huiusmodi cum in tua familia mulieres existant, de viris quae sunt speranda?».

³ Per una prospettiva d'insieme sul rapporto tra donna e potere politico rimando alla messa a punto di M. E. WIESNER, *Le donne nell'Europa moderna (1500-1750)*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 339-376 e la recente bibliografia ivi citata. Sul caso spagnolo cfr. ora *Gender and power*, cit.

riuscita a tenere in scacco un paese intero, che aveva saputo riarmare una città e aprire le porte di casa ai temutissimi francesi. Il ritratto in negativo di María nelle cronache coeve trionfò in modo sinistramente negativo: ambiziosa, violenta, tiranna e immorale, María attirò su di sé anche accuse di empietà, stregoneria e addirittura possessione diabolica. La storicità della sua figura andò a confondersi nel labile terreno di confine delle donne, vissute o immaginate, che avevano abdicato al loro ruolo, stravolgendo i limiti loro imposti dalla natura. Diventò una sorta di *topos* negativo, un riferimento storico-letterario di immediata comprensione nella Spagna del Cinquecento, che seppa stuzzicare la penna di scrittori e le curiosità di storici e moralisti.

Forse non fu un caso che a tratteggiare i primi pesanti tratti della sua nuova figura fosse uno dei più celebri umanisti italo-spagnoli, Pietro Martire di Anghiera, arrivato in Spagna al seguito del padre di María, Iñigo López de Mendoza, precettore dei giovani Mendoza e probabilmente della stessa María, poi passato a corte come cronista reale.

Nel febbraio del 1521 poteva invitare il fratello di María, suo antico allievo, a cercare di placare la furia della sorella e soprattutto a prendere una posizione chiara contro di lei, deprecando la sua ostinazione e rimarcando ironicamente il fatto che più che la moglie di Padilla doveva essere definita «il marito di suo marito»:

De sorore tua donna Maria Pachieca huius tumultuarii Padillae uxore nescio quid fertur, quod mariti sit ipsa maritus. Toletum dicitur ipsam in hanc pervicaciam sustinere; diverse a Toletum se habeat Granata tibi credita, haesitamus. Illius consiliis te non assentiri arbitramur. Quid animi habeas, opus est, ut mihi significes, ad murmura infringenda.¹

Mentre, di fronte a una situazione irrecuperabile e a una ostinazione femminile che aveva ormai superato ogni limite, lanciò su María un'accusa destinata a durare, quella di possessione diabolica:

Donna Maria Pachieca [...] in sua perstat pervicaciam; famam quaerit sua dementia. Toletum sustinet in priore proposito, nec mariti iugulo, nec Juncteorum aliorum exilio, aut Gallorum profligatu, perterrita, desistit ab incepto [...]. Demersa est, neque ut emergere unquam possit vita superstitute speratur. Per amatam cubicularem eius ancillam patefactum aiunt, *daemonem* illam habere *familiarem*, quem consulat.²

¹ Pietro Martire di Anghiera al marchese di Mondéjar, lettera dell'8 febbraio 1521. Cfr. P. M. DE ANGLERÍA, *Epistolario*, ed. e trad. José López de Toro, 4 voll., Madrid, Imprenta Góngora, 1954-1957, t. IV, lett. 711.

² Pietro Martire di Anghiera al gran cancelliere Mercurino da Gattinara, lettera del 27 luglio 1521. Cfr. P. M. DE ANGLERÍA, *op. cit.*, IV, lett. 727.

Ma l'immagine più famosa di María Pacheco fu senza dubbio quella consegnata da Antonio de Guevara, un altro illustre umanista che aveva vissuto in prima persona il periodo delle *Comunidades*.

In una lettera fittiziamente inviata a María e scritta nei mesi successivi alla sua fuga in Portogallo, Guevara, affiancandola a una serie di eroine negative, contribuiva a forgiare la leggenda nera attorno alla sua figura. Erano molte le lettere a personaggi famosi delle *Comunidades* castigliane che Guevara aveva inserito nel suo epistolario letterario. Aveva finto di dialogare con Padilla e con il vescovo di Zamora, con Hernando de Ávalos, altro capo *comunero*. Quello con María diventava però un incontro particolarmente aspro. Il coraggio e le capacità letterarie di María non erano più, come suggeriva Manuzio, degne delle migliori eroine antiche. María anzi diventava la peggiore di una lunga catena di donne che erano passate alla storia per la loro superbia, la loro malizia, la loro ambizione:

Mamea fué superba, Medea fué cruel, Marcia fué envidiosa, Popilia fué impúdica, Zenobia fué impaciente, Helena fué inverecunda, Macrina fué incierta, Mirthan fué maliciosa, Domicia fué malsobria; mas de ninguna he leído que haya sido desleal y traidora, sino vos, señora, que negastes la fidelidad que debíades, y la sangre que teníades.¹

Aveva tradito, spiegava il moralista Guevara, non solo la sua natura di donna, ma il sangue illustre della propria famiglia, forse la più importante e stimata di Spagna. E il suo peccato doveva considerarsi allora tanto più grave quanto più alto era il suo lignaggio, «descendiendo vos, señora, de parentela tan honrrada, de sangre tan antigua, de padre tan valeroso y de linage tan generoso».²

Nella sua prosa ampollosa, alla ricerca di continui esempi e genealogie negative bibliche e antiche, Guevara riprendeva abilmente le accuse mosse a doña María. La voce di Anghiera che la voleva posseduta da un «demonio familiare» e nelle mani di una serva morisca e dei suoi incantesimi diventava così il punto di partenza di una lunga invettiva:

Zorastes, que fué el inventor del arte mágica; Demócrito el filósopho, y Arthemio, capitán de los thebanos, y Pompeio, cónsul de los romanos, y Tulio y la hija de Tulio, y otros infinitos con ellos, se dieron a hablar con los demonios, y a querer creer mucho en sueños, los quales, si como son muertos, fueran vivos, ellos nos contarán de las burlas que los demonios les hicieron acá, y los tormentos

¹ A. DE GUEVARA, *Libro primero de las Epístolas familiares*, ed. José María de Cossío, 2 vols., Madrid, Aldus, 1950-1952, I, pp. 317-322. Su Guevara rimando al fondamentale A. REDONDO, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, Genève, Droz, 1976.

² A. DE GUEVARA, *op. cit.*, p. 321.

que les dan allá. Nunca vi ni jamás leí a hombre ni muger creer en sueños, hacer hechicerías, andar con nigrománticos, mirar en agujeros, tratar con encantadores y encomendarse a los magos, que no fuese tenido por muy liviano, y aun por muy mal christiano, porque el demonio con ninguno tiene tan estrecha amistad para que haya gana de avisarle, sino de engañarle.

Ma sottolineava anche la lucida e consapevole ipocrisia della donna. Ne ricordava i furti sacrileghi, come quello perpetrato ai danni degli argenti della cattedrale di Toledo, fatti piangendo e alla luce di due ceri, e la sua inaudita spregiudicatezza, che non poteva annoverare esempi né maschili né femminili:

También, señora, os levantan por acá que entrastes en el sagrario de Toledo a tomar la plata que allí estaba, no para renovarla, sino para pagar a vuestra gente de guerra. Ha nos caído acá en mucha gracia la manera que tuvistes en el tomarla y saquearla: es a saber, que entrastes de rodillas, algadas las manos, cubierta de negro, hiriendo os los pechos, llorando y sollozando, y dos hachas delante de vos ardiendo. ¡Oh bienaventurado hurto! ¡Oh glorioso saco! ¡Oh felice plata!, pues con tanta devoción meresciste ser hurtada de aquella sancta iglesia. Los hombres, quando hurtan, temen, y quando los ahorcan, lloran; en vos, señora, es lo contrario, pues al hurtar, lloráis, pienso al justiciar os reiréis.¹

Di contro insisteva invece sulla fragilità di Padilla, sul suo animo facilmente turbabile, sulla malinconia che lo possedeva e che lo faceva sempre camminare «triste, pensativo, amohinado y aun desdichado». ² Il ritratto parossistico di María, tutto giocato sul contrasto tra le sue ciniche astuzie e il candore ingenuo del marito, arriva con Guevara al suo culmine con un'invettiva finale che ne riconosceva in fondo anche la grandezza:

no sé qué pecados fueron los vuestros para que os cupiese en suerte marido tan poco sabio y a él cupiese muger tan sabida. Suelen ser las mugeres naturalmente piadosas, y vos, señora, sois cruel; suelen ser mansas, y vos sois brava; suelen ser pacíficas, y vos sois revoltosa, y aun suelen ser cobardes, y vos sois atrevida.³

Guevara sapeva abilmente giocare sui generi, amplificando un'immagine che era largamente circolata in Castiglia e che lo stesso Anghiera aveva contribuito a rafforzare. María diventava così l'incarnazione della *virago*, Padilla l'uomo debole destinato a soccombere e a essere per questo punito. Il procedimento di inversione classica dello *charivari* veniva ripreso e sublimato dai due umanisti spagnoli. Anghiera aveva lanciato un amo con quel suo primo e icastico accenno, Guevara con la sua prosa gonfia e pesante, inframmezzata però da rapidi guizzi di azzeccata introspezione psicologica, ne aveva definito i contorni romanzeschi definitivi.

¹ Ivi, p. 321.

² Ivi, p. 319.

³ Ivi, p. 321.

Non fu solo un discutibile ritratto letterario quello che offrirono i due storiografi di corte. Pur con un'abilità retorica che sapeva spaziare dai virili ritratti della «serrana» della più pura tradizione ispanica alle contro-eroine antiche, seppero decretare attraverso quell'infamante inversione di ruoli di genere la demonizzazione e la cancellazione del successo di Padilla e della Pacheco e della rivolta delle *Comunidades* contro Carlo V.

Un traguardo difficile perché quella rivolta aveva in realtà saputo smuovere gli interessi ma anche le passioni di molti in Castiglia, mentre le durezza gratuite di Carlo V avevano suscitato più di una perplessità. Juan de Padilla era stato e continuava ad essere un eroe di popolo. Il suo carisma aveva trascinato le folle, come, forse neanche con troppo sforzo, aveva dovuto ammettere il cronista imperiale Alonso de Santa Cruz.¹ Aveva addirittura legato attorno a sé attese messianiche.² Guevara sembrava avere capito la necessità di arrivare a un compromesso, di salvare per quanto possibile una figura che non era possibile scalfire e che avrebbe potuto mettere in ombra i trionfi del nuovo imperatore, svuotandola però di ogni potenziale sovversivo. Lavorare sul personaggio di María, appesantirne i tratti e insieme cesellare così accuratamente i ritratti psicologici della coppia seppe fargli raggiungere il suo scopo. Juan de Padilla poteva così gradualmente riassumere i tratti dell'eroe, mai persi in realtà a livello popolare, dell'uomo giusto e onesto, sopraffatto però dalla sua debolezza caratteriale. María diventava invece il simbolo di tutto ciò che una donna non deve essere, di limiti tragicamente superati.

¹ Scriveva Santa Cruz: «Era tan extremo el amor y reputación en que generalmente era tenido de todos los pueblos, que es muy poco lo que aquí puedo escribir en respecto de lo que en aquel tiempo yo vi, porqué clérigos iban de unos lugares a otros sólo por verle, los labradores con carretas y mulas le iban a servir sin precio alguno, los soldados y escuderos peleaban debajo de su bandera sin pagarlos, los lugares por donde pasaba daban de comer a él y todos los suyos liberalmente, cuando pasaba por las calles todos se ponían a las puertas y ventanas, echándole mil bendiciones, en las iglesias hacían públicas plegarias por él para que Dios le quisiese guardar». A. DE SANTA CRUZ, *Historia del Emperador Carlos V*, Madrid, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, 1920-1925, I, p. 421. Kagan pensa che anche la descrizione fisica di Padilla, uomo fascinoso lontano dalle storpiature fisiche e dai problemi dentali e mandibolari di Carlo V, appoggi l'idea di una simpatia di Santa Cruz nei confronti delle *Comunidades*. Cfr. R. L. KAGAN, *Carlos V a través de los cronistas: el momento comunero*, in *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional «Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I»* (Toledo, 16 al 20 de octubre de 2000), ed. Fernando Martínez Gil, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 156.

² Sul ruolo profetico di Padilla aveva insistito J. A. MARAVALL, *op. cit.*, pp. 183-184. Ma cfr. anche R. ALBA, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

In un recente saggio, Augustin Redondo ha contrapposto Isabella la Cattolica e María Pacheco come i due grandi modelli di «femmes politiques» rinascimentali. María avrebbe simboleggiato la violenza e la sopraffazione laddove Isabella aveva rappresentato l'equità e la giustizia. Unico esempio di donna con un ruolo politico forte che la Spagna avesse conosciuto dopo Isabella la Cattolica, la leggenda di María Pacheco sembra in effetti costruirsi come il suo esatto contro-modello: se Isabella è una sorta di nuova Astrea, chiamata a riportare in Spagna pace e giustizia, María diventa una tiranna assetata di sangue e di potere.¹

Credo però che dietro questa consapevole e cercata distruzione si nasconda un intento ancora più profondo. La demonizzazione del ruolo politico femminile di María sanciva in fondo la fine di un'epoca, il passaggio dal mitico governo di Isabella a quello compattamente maschile della dinastia degli Asburgo, in una Spagna politica che conosceva ormai solo i trionfi di Carlo V e la pazzia di Giovanna. Il modello di Isabella la Cattolica, stigmatizzato nel lemma «tanto monta monta tanto Isabel como Fernando» era definitivamente tramontato. Non c'erano più spazi per una regina di Castiglia, per una donna al potere. La figlia di Isabella, Giovanna, l'erede legittima di Castiglia, scontava la sua pazzia e, con molta più verosimiglianza storica, i tempi ormai cambiati, rinchiusa tra le mura di un castello.² Con lei, certo non a caso, i *comuneros* avevano tentato di dialogare, proclamandola regina di Castiglia.³

L'ambigua formula con cui Carlo V dovette siglare ogni documento ufficiale,⁴ stabiliva gli ampi limiti di un'anomalia imposta ormai dall'alto, la non possibilità di governo politico di una donna. Il caso limite della ribelle María Pacheco contribuiva indubbiamente a rafforzare le posizioni.

¹ A. REDONDO, *Emergence et effacement de la femme politique à la Renaissance: Isabelle la Catholique et María Pacheco*, in *Images de la femme en Espagne aux xvie et xviiè siècles*, ed. A. Redondo, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelles, 1994, pp. 291-304.

² Sulla 'casa' delle regine tra Quattro e Cinquecento, sulla corte della regina Giovanna e sulla cesura rappresentata dal suo caso cfr. A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *La casa delle regine. Uno spazio politico nella Castiglia del Quattrocento*, «Genesis», 1/2, 2002, pp. 71-95 che sottolinea come «la sfortunata storia di Giovanna la Pazza [...] ci mostra come la progressiva disarticolazione dello spazio della Casa andò di pari passo con il processo di esautorazione politica della monarchia». Su Giovanna cfr. ora anche B. ARAM, *La reina doña Juana. Gobierno, piedad y dinastía*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

³ Il documento è riportato da M. DÁNVILA, *op. cit.*, I, pp. 469-472. Ma sull'episodio cfr. anche PÉREZ, *op. cit.*, pp. 192-195.

⁴ B. ARAM, *Juana 'the Mad's' signature: the problem of invoking royal authority, 1505-1507*, «Sixteenth Century Journal», XXIX, 1998, pp. 331-358.

La lezione costruita sulla storia della Pacheco dall'*entourage* attorno a Carlo V fu esemplare e seppe attecchire a livello popolare e nei trattati di morale. Fu pienamente accettata dall'erasmiano Juan Luis Vives nella sua *Institutio Foeminae Christianae*, un'opera che conobbe un notevole successo di edizioni e traduzioni e che viene considerata uno dei trattati di educazione femminile più aperti e meno misogini dell'epoca. Dimenticandone i tratti di eccezionale cultura umanista che avevano suscitato l'ammirazione di Manuzio, Vives concentrò l'attenzione solo sui caratteri di esemplarità negativa di cui la figura di María era ormai vittima: donna ambiziosa e avida, che spinse il marito, uomo onorato e pacifico, alla morte:

ci fu una donna poco tempo fa in Spagna, – e forse è ancora viva – che per voler comandare in ciò che non le venne per eredità, costrinse suo marito, uomo pacifico e onorato cavaliere, a una posizione che gli fece perdere la vita in disservizio del proprio re, a beneficio del quale ogni uomo buono sarebbe invece obbligato a perderla. E alla fine tutti ritenevano che a ragione fu castigato dal sovrano, per non avere saputo castigare, quando era necessario, la propria moglie.¹

Ma la nera figura di María seppe popolare i proverbi e le tradizioni folkloriche della Spagna cinquecentesca, tanto che attorno al 1569 Sebastián de Horozco nella sua raccolta di proverbi e detti popolari poteva citare anche un significativo «mejor le fuera hilar que huyr con el capote», che spiegava nato attorno al tradimento di doña María Pacheco a Toledo e alla sua fuga obbligata in Portogallo.²

E la particolare commistione di vero e falso, di tratti caricaturali e romanzeschi, la curiosità quasi morbosa per una coppia che aveva rovesciato i canoni usuali, per quella donna politico e guerriero che stonava così tanto nei libri di morale dedicati alla buona educazione femminile, seppe trovare una sua collocazione storiografica nella cronaca più famosa e più citata dell'imperatore Carlo V, quella del benedettino Prudencio de Sandoval, che risaliva agli inizi del Seicento. Saccheggiando, come del resto era usuale, cronache e ricostruzioni precedenti, Sandoval dichiarava in un unico caso i suoi debiti, a pro-

¹ J. L. VIVES, *Institutio foeminae christianae*. Riprendo la citazione dalla traduzione spagnola a cura di Lorenzo Riber, cfr. J. L. VIVES, *Obras completas*, ed. Lorenzo Riber, 2 voll., Madrid, M. Aguilar, 1947-1948, p. 1124: «Mujer hubo pocos días ha en España, y por ventura es viva, que por no querer mandar en lo que no le venía por herencia, puso a su marido, siendo hombre pacífico y muy buen caballero, en parte donde perdió la vida en disservicio de su rey, por quien todo bueno es obligado a perderla; y al fin fue dicho de todo el mundo que con razón fue él castigado del rey, por no haberlo sido de él su mujer».

² S. DE HOROZCO, *El libro de los proverbios glosados*, ed. Jack Weiner, Reichenberger, Kasel Edition, 1994, p. 271.

posito della sua lunga parentesi sulla guerra delle *comunidades* e nei confronti di Antonio de Guevara, definito «fraile, teólogo, obispo, caballero, coronista del Emperador, y no comunero, antes enemigo dellos» e come tale uomo che «hablaría sin pasión y con temor de Dios, diciendo la verdad y procurando saberla».¹ Spiegava di avere avuto accesso alle sue carte, probabilmente anche a carte non pubblicate che sarebbero servite al francescano per una storia delle *Comunidades*.²

Da Guevara effettivamente riprendeva convinzioni e analisi, oltre che singole espressioni. María diventava così colei che realmente «sustentaba las comunidades»,³ essenziale nella lotta, accanto a Hernando de Ávalos «y otros caballeros». Padilla sarebbe stato solo un «echadizo» che questi ultimi «industriaban» e «metían más en el fuego», «mozo de edad de treinta años, y de poca experiencia y no muy agudo, aunque bien acondicionado y fácil de persuadir cualquiera cosa en que le quisiesen poner», María invece un «tizón del reino».⁴ E pro-

¹ «Yo diré, antes que comiencen las Comunidades, lo que dice fray Antonio de Guevara y dicen otros que vieron estos tiempos. Y fray Antonio era fraile, teólogo, obispo, caballero, coronista del Emperador, y no comunero, antes enemigo dellos. Y así hemos de creer (como es justo de tal religioso) que hablaría sin pasión y con temor de Dios, diciendo la verdad y procurando saberla». P. DE SANDOVAL, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, ed. Carlos Seco Serrano, 3 voll., Madrid, Atlas, 1955-1956, I. III, cap. XVI.

² L'attendibilità storica degli scritti di Guevara a noi pervenuti sulle *Comunidades* e l'esistenza di una sua cronaca inedita e incompleta sull'argomento sono stati oggetto di una lunga e intensa discussione storiografica a partire dalla stroncatura di Morel-Fatio di cui sarebbe veramente lungo dare conto. Rimando per l'analisi e la discussione più dettagliata, fatta anche con una fitta comparazione della cronaca di Santa Cruz a REDONDO, *Antonio de Guevara*, cit., pp. 303-349. Sui rapporti tra Sandoval e Guevara cfr. C. Seco Serrano, *Introducción a P. DE SANDOVAL, op. cit.*; A. REDONDO, *Antonio de Guevara*, pp. 323 sgg. e R. KAGAN, art. cit., pp. 147-157.

³ A. DE GUEVARA, *op. cit.*, pp. 319-320 scriveva: «Tengo por comunidad y comunero a Hernando de Ávalos, que la inventó; a vos, señora, que la sustentáis; a vuestro marido, que la defiende; al obispo de Zamora, que la sigue [...] Yo bien sé que Hernando de Ávalos fué el primero que la comunidad inventó, y también sé que en vuestra casa se ordenó y platicó el hacer la junta en Ávila, y la orden de levantar a todo Castilla; de manera que él puso el fuego y vos, señora, le soplastes».

⁴ P. DE SANDOVAL, *op. cit.*, I, cap. XVI, *Encónanse más las voluntades en Toledo*, p. 209: «Unos temían, otros blasonaban haciendo de los valientes, y dieron en querer levantar el pueblo contra la justicia y contra los que deseaban el servicio de su príncipe, bien y quietud de aquella ciudad, haciéndoles entender que el negocio era bien público, y que de su interés y provecho se trataba; principalmente Hernando de Ávalos y Juan de Padilla, y otros de su parcialidad; si bien es verdad que Juan de Padilla, en el principio de esta alteración, solamente fué echadizo, y Hernando de Ávalos y otros caballeros eran los movedores que industriaban a Juan de Padilla y le metían más en el fuego, porque eran las personas de edad y de experiencia y sabios: lo que en Juan de Padilla faltaba, que era mozo de edad de treinta años, y de poca experiencia y no muy agudo, aunque bien acondicionado y fácil de persuadir cualquiera cosa en que le quisiesen poner, como lo hicieron estos caballeros, y su mujer, doña María Pacheco, que fué un tizón del reino».

prio nella sua descrizione della ribellione di Toledo la forza tragica di María, la sua furia oscura e nefasta irrompeva sulla scena, con tutti gli elementi di negatività che la sua leggenda si era trascinata fin ad allora:

Sustentaba este bando doña María Pacheco de Mendoza, con tanto coraje, como si fuera un capitán cursado en las armas, que por esto la llamaron la mujer valerosa. Dicen que tomó las cruces por banderas, y para mover a compasión traía a su hijo en una mula, y con una loba o capuz de luto, por las calles de la ciudad, y pintado en un pendón a su marido Juan de Padilla, degollado. Muchas cosas dijeron de ella: podrá ser que le levantasen algunas. Dijeron que pensó ser reina, porqué unas hechiceras moriscas se lo habían dicho en Granada. Que prendía clérigos, mataba hombres y quería ser muy obedecida: mas cosa tan violenta no pudo durar.¹

Non senza una certa aria da *feuilleton* Sandoval cercava di infarcire la sua cronaca di nuovi particolari romanzeschi. Aggiungeva ad esempio una patetica scena di Padilla a cavallo che, sotto la finestra di María, triste e pentito di essersi ribellato al proprio re, esclamava: «Que os parece, señora, en lo que me habéis puesto?», mentre María a tono rispondeva sprezzante: «Tened ánimo, que de un pobre escudero os tengo hecho medio rey de Castilla». ² E poi rifletteva amaramente sulla passione che aveva legato la coppia o perlomeno su quella che teneva legato Padilla a sua moglie, riportando una lettera scritta poco prima di essere sgozzato, evidentemente un falso che però doveva aver avuto ampia circolazione in Castiglia.³ Sulla scorta dei ritratti offerti da

¹ Ivi, pp. 443-444.

² Ivi, p. 439: « Verdaderamente en todo lo que he leído de Juan de Padilla hallo que fué un gran caballero, valeroso y de verdad. Dió en este desatino y aún dicen que andaba ya arrepentido, y que quisiera volver al camino derecho; mas esta negra reputación destruye a los buenos.

Y dicen (si bien con pasión) que yendo a su casa muy melancólico y afligido, dijo a su mujer estando él en su caballo y ella a la ventana: «Que os parece, señora, en lo que me habéis puesto?» Y ella le respondió: «Tened ánimo, que de un pobre escudero os tengo hecho medio rey de Castilla». Muchas cosas se dicen en el vulgo cuando hay un desorden como éste, sin ningún género de verdad. A mí me parece que si así fuera, en la carta que la escribió el día que le degollaron se quejara de ella; mas antes la escribe con mucho amor y ternura, y con más dolor de la pena que ella había de recibir que de la muerte que le daban».

³ *Ibidem*: «Señora: si vuestra pena no me lastimara más que mi muerte, yo me tuviera enteramente por bienaventurado[...] Quisiera tener más espacio del que tengo para escribir algunas cosas para vuestro consuelo: ni a mí me lo dan ni yo querría más dilación en recibir la corona que espero. Vos, señora, como cuerda, llorá vuestra desdicha, y no mi muerte, que siendo ella tan justa de nadie debe ser llorada. Mi ánima, pues ya otra cosa no tengo, dejo en vuestras manos. Vos, señora, lo haced con ella como con la cosa que más os quiso [...] y aquí quedo esperando el cuchillo de vuestro dolor y de mi descanso».

Guevara non faceva che rafforzare in fondo la sua abile 'tattica del rovesciamento', conferendole legittimità storiografica effettiva. L'abilità retorica del francescano Guevara, il moralismo erasmiano di Vives, il banale buon senso popolare del *refranero* di Horozco, ritornavano in Sandoval che chiosava, a chiudere il suo imponente affresco sulle *Comunidades* di Castiglia, con un definitivo giudizio su quella donna nefasta: «haze de perder por fuerza la mujer que se pone en más que su natural alcanza, que es dejando la rueca, tomar las armas».¹

L'elegiaco e delicato ritratto di María consegnato dal fratello non avrebbe davvero trovato spazio nella Spagna degli Asburgo. Ma la *copla* di Diego Hurtado de Mendoza, con quel suo coraggioso appello finale ad una Spagna dalla memoria più lunga della propaganda imperiale, riusciva provocatoriamente a rompere con la *damnatio memoriae* da essa imposta.

¹ Ivi, p. 444.

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

L'INNOCENZA D'IEVA. RETORICA E TEOLOGIA
NEL *DE NOBILITATE FOEMINEI SEXUS*
DI AGRIPPA

SUMMARY

This paper focuses on the relationship between rhetorical strategies in Agrippa's 'feminist' treatise and its broader theological aims. Particular attention is devoted to the controversial interpretation of Eve's sin which some scholars regarded as heretical. The eulogy of female sex is functional in Agrippa's challenging scholastic theology, his most radical view being that contemporary culture of misogyny is nourished by the Canonists' authoritarian reading of the Christian message.

1.

LA lunga fortuna di Cornelio Agrippa all'interno del dibattito sulla donna è attestata dalle numerose edizioni e traduzioni del suo *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*.¹ Il progetto dell'opera risale al 1509, quando il giovanissimo Agrippa, impegnato all'università di Dôle nel commento al *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin, sperava di ottenere protezione e impiego presso la figlia dell'imperatore Massimiliano, Margherita d'Austria. Della Principessa, reggente nominale dell'Università, Agrippa aveva tessuto l'elogio nella prolusione declamata in apertura del corso: il successo riscosso da quella *oratio luculentissima*² e le insistenze di amici influenti affinché egli scrivesse qualcosa per Margherita suggerirono ad Agrippa di orientarsi verso un genere letterario ormai largamente frequentato e

¹ Lo scritto, pubblicato a cura dell'autore nel 1529 e di nuovo nel 1532 (*infra*, p. 60, nota 3), ebbe ancora undici edizioni fra il 1567 e il 1714, oltre a figurare in tutte le stampe degli *Opera omnia*. Fu subito tradotto in francese e poco dopo in inglese, italiano e olandese. Cfr. Karlsruhe Virtueller Katalog, <http://www.uba.uni-karlsruhe.de/kvk.htm>. Per le traduzioni italiane cinquecentesche, *infra*, p. 65 nota 1.

² Così la definisce un corrispondente di Agrippa, chiedendo l'autorizzazione di tradurla in francese per permettere alla destinataria di leggerla. HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Epistolarum libri*, I, 15, in IDEM, *Opera*, Lugduni, per Beringos fratres, s. d., ripr. anast., Hildesheim-New York, Olms, 1970, II, p. 614. Cfr. anche la lettera di presentazione del *De nobilitate* a Massimiliano Transilvano in HENRI CORNEILLE AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, édition critique d'après le texte d'Anverse 1529, par R. Antonioli, Ch. Béné, M. Reulos, O. Sauvage, Genève, Droz, 1990, p. 46.

particolarmente caro alla Principessa,¹ proiettando il panegirico della donna di potere sullo sfondo di una più articolata apologia di tutto il sesso femminile.² Il precipitare delle circostanze impedì ad Agrippa di realizzare le sue ambizioni: accusato di 'eresia giudaizzante' per avere introdotto nelle sue lezioni una interpretazione cabalistica delle Scritture, egli dovette abbandonare Dôle, rinunciando anche a presentare l'omaggio alla sua destinataria. Il proposito giunse a compimento solo venti anni più tardi: il *De nobilitate*, collocato in apertura della *editio princeps* dei trattati minori pubblicata nel 1529 ad Anversa,³ assicurò ad Agrippa la tardiva e temporanea benevolenza di Margherita, presso la quale poté prendere finalmente servizio come consulente (*indiciarius*) e storiografo.⁴

In assenza di qualsiasi testimonianza relativa alla redazione del 1509 non possiamo stabilire quali progressi avesse fatto la stesura a quella data e fino a che punto l'autore vi abbia poi rimesso mano prima di affidarla allo stampatore. La lettera del maggio 1529, con cui Agrippa raccomanda l'operetta a Massimiliano Transilvano, segretario di Carlo V, e lo sollecita a farsi suo tramite presso la Principessa, offre indicazioni contrastanti. Per un verso, fa appello alla giovane età per giustificare le eventuali manchevolezze di uno scritto giunto a termine molto tempo prima e corretto in tutta fretta qua e là in vista della stampa.⁵ Per altro verso, però, Agrippa sembra alludere a un progetto

¹ R. ANTONIOLI, *Préface*, in HENRI CORNEILLE AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 12.

² AGRIPPA, *Epistolae*, I, 18, p. 615; IDEM, *De nobilitate*, cit., p. 46. Sulla letteratura femminile tre-quattrocentesca cfr., tra gli altri, É. V. TELLE, *L'œuvre de Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre et la querelle des femmes*, Toulouse, Lion, 1937, répr. Genève, Slatkine, 1969; M. ANGENOT, *Les champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400-1800*, Montreal, Université de Québec, 1977; C. JORDAN, *Renaissance Feminism. Literary Text and Political Models*, Ithaca-London, Cornell University, 1990; R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., pp. 14-22; M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 186-190.

³ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus... Expostulatio cum Ioanne Catilineti... De sacramento Matrimonii declamatio... De triplici ratione cognoscendi Deum... Dehortatio Gentilis theologiae... De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio... Regimen adversus pestilentiam...*, Antverpiae, apud Michaellem Hillenium in Rapo, 1529; il *De nobilitate* vi occupa i ff. A1v-C8v. La seconda edizione, Coloniae, s. t., 1532, aggiungeva alle opere già presenti nella *princeps* due sermoni, tredici epistole a vari corrispondenti e cinque epigrammi indirizzati ad Agrippa; il *De nobilitate* vi occupa i ff. A1v-C8r.

⁴ Cfr. C. G. NAUERT JR., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, Urbana University, 1965, pp. 25-28 e 105.

⁵ AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 47: «volo libellum hunc, quondam in pueritia mea conscriptum et nunc non nisi [...] tumultuario alicubi recognitum, ipsi principi suae (sicut apud Canonistas, quos vocant, dicendi mos est) ex nunc ut a tunc, vel cum aestimationis meae iactura, oblatum iri». Per il testo dell'epistola a Massimiliano e della dedica a Mar-

intrapreso e appena abbozzato nel 1509, ma poi non completato in ragione delle accuse di eresia.¹ Per analogia con la prassi scrittoria adottata in altre opere è verosimile pensare che la *princeps* del 1529 rispecchi una redazione che si era andata costruendo nel corso degli anni; ma sui tempi e sulla consistenza di questi interventi non è possibile avanzare niente più che ipotesi generiche. La consuetudine di Agrippa di servirsi fedelmente delle sue fonti permette di stabilire il termine *post quem* di qualche riga; tuttavia, senza il riscontro decisivo di un manoscritto, sembra rischioso azzardare una precisa determinazione dei livelli di scrittura.²

gherita mi servo dell'ed. Antonioli, confrontata con le edd. 1529 e 1532. Il ricorso all'espressione giuridica *ex nunc ut a tunc*, che specifica il possessivo *suae*, vuole indicare l'efficacia insieme immediata e retroattiva della dedica a Margherita: il libro è 'suo' non solo «ex nunc», ma anche «ex tunc», perché per lei era stato progettato. Ma cfr. la traduzione francese di Ch. Béné, in AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 93, che sembra riferire l'espressione al contenuto del testo: «je veux que ce petit ouvrage [...] soit offert à sa princesse, tel aujourd'hui qu'il fut autrefois, selon l'expression de ceux qu'on appelle canonistes». Analoga la traduzione americana, HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *Declaration on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, transl. and ed. by A. Rabil Jr., Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996, p. 40: «I wish this little book [...] to be offered to this Princess in the same form today as it was earlier (as is the manner of speaking among those called canonists)». In entrambi i casi, il riferimento ai canonisti non trova spiegazione.

¹ AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 46: «coepti argumentum operis de nobilitate et prae-cellentia Foeminei sexus, non indignum ratus quod illi Principi potissimum deberem dedicaremque [...]. Quod autem ad id temporis conceptum [cum coeptum Antonioli] hoc votum meum apud celsitudinem suam non liberarim, [...] Catilineti cuiusdam calumnia in causa fuit [...]. Cuius hypocrisi victus indignabundusque factus, suppressi librum usque adhuc». L'espressione *suppressi librum usque adhuc* potrebbe voler dire «rinunciai al libro fino a oggi»; alcuni traduttori moderni intendono invece che lo scritto, ormai messo a punto, venne lasciato da parte in attesa di una occasione propizia alla sua presentazione pubblica. Così Ch. Béné, in AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 92 («j'ai tenu ce livre secret jusqu'à ce jour») e A. Rabil jr., in AGRIPPA, *On the Nobility*, cit., p. 40 («I suppressed the book, keeping it secret until now»).

² Resta ipotetica la ricostruzione enunciata da P. ZAMBELLI, *Marriage et lutheranisme d'après Henri Corneille Agrippa*, «Nouvelles de la République des Lettres», xvi, 1997, p. 93, che rinvia alla tesi di laurea di D. Carmi, Università di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1985-1986: il testo del 1509 si sarebbe sviluppato riecheggiando «certains textes du xve siècle», mentre «là où Agrippa utilise Erasme, on a le droit de conjecturer qu'il s'agit des additions de 1529, ou mieux d'une rédaction sérieusement remaniée». Il criterio non esce dall'approssimazione, perché non siamo affatto sicuri che nel 1509 Agrippa avesse completato il ciclo del suo aggiornamento bibliografico nell'ambito della letteratura quattrocentesca. Per contro le citazioni da Erasmo sono quantitativamente esigue: perciò, se Erasmo dovesse costituire il discrimine tra le due redazioni, bisognerebbe riconoscere che la revisione non fu poi così consistente. D'altra parte, tra il 1509 e il 1529 la produzione filoginica aveva continuato ad arricchirsi di nuove voci: anche di queste fonti bisognerebbe tenere conto per identificare lo strato compositivo 'recente'.

Sull'importanza del *De nobilitate* hanno insistito in tempi recenti numerosi studiosi, rivendicando la serietà delle intenzioni dell'autore e delle conclusioni a cui approda – di contro alla lettura in chiave di paradosso, sostenuta, per esempio, da Émile Telle.¹ In coerenza con una interpretazione di Agrippa come «humanist Theologian», M. van der Poel giudica l'opuscolo «not a literary set piece rehashing stock ideas, but a theological treatise in which the author presents his own controversial interpretation of an important Biblical text, namely the Creation in Genesis».² Bisogna tuttavia riconoscere che l'intenzione 'teologica' si insinua e spesso si nasconde tra le pieghe di un discorso che è, nell'origine e nello sviluppo, meramente retorico e letterario: la stessa presentazione del trattatello come una *declamatio* conferma la fisionomia volutamente indistinta, al confine tra generi diversi, che era stata impressa all'idea originaria.³ La pretesa di Agrippa che «his treatise is not a standard epideictic essay in which facts are sacrificed to praise, but a serious argumentation presenting a series of relevant arguments and testimonies to prove that his point of view concerning the matter at hand is a convincing one»⁴ non può essere accettata senza limitazioni. L'interesse di questo esercizio di oratoria epidittica (ove, per verità, anche troppo spesso «facts are sacrificed to praise») risiede se mai nell'emergere di una riflessione sulla società che a tratti si innesta sui temi più comuni del panegirico filofemminile. Nell'intricato meccanismo di ricomposizione e riscrittura dei motivi più tradizionali, l'apologia della donna diventa occasionalmente lo strumento per mettere in discussione il modello culturale contemporaneo e demistificarne i fondamenti gerarchici e autoritari: collocata in questa prospettiva, la polemica di Agrippa non riguarda più soltanto le donne e la loro condizione, ma in generale tutti gli esseri umani. Si può dunque condividere la definizione del *De nobilitate* come scritto 'teologico', purché il termine venga inteso in senso molto ampio. L'intenzione, infatti, non è quella di proporre al dibattito la tesi che «Scripture proves, if its profound meaning is understood correctly, that God created woman, in physical and psychological respects, as a more noble creature than man».⁵ Questo è soltanto il livello superficiale, di genere, dell'opuscolo, perché la tesi, apparentemente clamo-

¹ É. TELLE, *L'œuvre de Marguerite d'Angoulême*, cit., pp. 46-53. Anche E. KORKOWSKI, *Agrippa as Ironist*, «Neophilologus», LX, 1976, p. 395, insiste sulla caratterizzazione di «mock-praise».

² M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 192.

³ Cfr. B. C. BOWEN, *Cornelius Agrippa's «De Vanitate» Polemic or Paradox?*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIV, 1972, pp. 249-256.

⁴ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 193.

⁵ *Ibidem*.

rosa («Mi accingo a una impresa finora mai tentata [...]; che io sappia, nessuno fino a oggi ha osato asserire la superiorità delle donne sugli uomini»),¹ era in realtà codificata nelle fonti a cui Agrippa si rivolgeva per svolgere il suo compito.²

Del resto, l'atteggiamento dell'autore nei confronti della sua operetta varia molto a seconda del destinatario a cui si rivolge. La dedica a Margherita gioca sui toni patetici della lotta interiore tra il dovere di tributare al sesso femminile il riconoscimento che gli spetta e il timore di intraprendere un cammino culturalmente inusitato – con il finale trionfo dell'imperativo di coscienza, che impone di non macchiarsi di sacrilegio, di non più tacere, anche a costo di incorrere nell'accusa di «eviratum ingenium».³ Ma rivolgendosi al suo interlocutore maschile, Massimiliano Transilvano, Agrippa assume un tono assai più condiscendente e disimpegnato, quasi a sottolineare la propria consapevole collocazione nella convenzionalità del genere letterario:

Ora che sono divenuto più maturo, preparerò per Sua Altezza qualcosa di più elevato e di più degno, argomentando con una trattazione più seria e articolata. E non vorrei proprio che la Principessa misurasse il mio ingegno sulla base di queste mie cosucce giovanili (*his pueritiae meae nugis*). Se invece vorrà mettere alla prova le mie capacità, esse potrebbero rivelarsi a lei utili anche nelle faccende più importanti, sia in pace, sia in guerra. [...] E mi auguro che facilmente otterrò venia per aver sostenuto siffatta causa, antepoendo cioè le donne agli uomini, se si terrà presente che ho scritto queste cose per una così importante Principessa e le ho rese pubbliche per l'incoraggiamento e la protezione di tua Eccellenza.⁴

¹ AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 48: «Rem hactenus inauditam, sed a vero haud absimilem pro viribus audacter quidem, sed non sine pudore aggressus sum foeminei sexus nobilitatem praecellentiamque describere [...] nullus hactenus quod certo sciam earum [mulierum] supra viros eminentiam adserere ausus est». Trattandosi della lettera di dedica a Margherita, l'amplificazione è comprensibile.

² Cfr. per esempio G. F. CAPRA, *Della eccellenza e dignità delle donne*, a cura di M. L. Doglio, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 62 e 66, che introduce la dimostrazione di «quanta sia la nobiltà delle donne e quanto di gran lunga siano degli uomini più degne» come «non solo cosa nova e non uditā più [...], ma quasi eziandio impossibile». Il Capra, segretario e storiografo di Francesco II Sforza, fu personaggio noto ai suoi tempi e l'operetta ebbe un discreto successo prima di essere eclissata dal più fortunato *Cortegiano* del Castiglione. Per la curatrice, *Introduzione*, p. 7, la doppia stampa (Roma 1525 e Venezia 1526) attesta il ruolo dello scritto entro un progetto di divulgazione dei nodi del discorso sulla donna.

³ AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 48.

⁴ Ivi, p. 47: «Dum interim aetate iam grandior, graviori ac pleniori argumento sublimiora et digniora celsitudini suae paravero. Neque vero velim Principem ipsam ab his pueritiae meae nugis ingenium meum metiri. Quod si experiri velit, possit sibi etiam in maximis rebus et pace et bello usui fore. [...] Speroque futurum me huius causae, quod viris foeminas praetulerim, facile veniam obtenturum qui [quod Antoniol] tantae Principi haec scripserim ac tua Amplitudine hortante tuenteque ediderim».

Nel 'discorso tra uomini' l'omaggio alle donne precipita al livello di giovanili *nugae*, per le quali si chiede e si è certi di ottenere facile indulgenza; e nello stesso tempo lo scritto (steso in latino, anche se la principessa non lo poteva leggere) diviene strumentale al progetto di affermazione sociale di un intellettuale che si sente pronto a rivestire ben altre responsabilità. Identificare nella tesi della superiorità delle donne il nucleo concettuale dell'opera significa non solo confondere due piani argomentativi diversi (il retorico-letterario e il teologico-politico), ma anche introdurre una serie di contraddizioni insanabili nel pensiero di un filosofo che talvolta fu scrittore 'd'occasione', ma che fu pure serio e partecipe testimone della crisi del suo tempo – una crisi radicale che non riguardava solo le donne, ma investiva l'intera società. Il panegirico del sesso femminile non può essere letto tal quale,¹ ma deve essere spogliato delle sue amplificazioni per ricollocarsi nella prospettiva di un programma di riforma culturale e pratica, che prima orientò la formazione del giovane Agrippa e poi ne ispirò la complessa produzione.

2.

Il *De nobilitate* esordisce con una maestosa rievocazione della creazione del genere umano narrata da *Genesi* 1, 26. Dio «creò l'huomo simile a sé, creandolo maschio et femina [...] et al maschio et alla femina diede la medesima et totalmente indifferente forma de l'anima, tra le quali non ci è veruna differentia di sesso». Perciò uomo e donna condividono le medesime capacità psichiche («ragione, mente et favella»), tendono al medesimo fine ultimo («uno istesso fine di beatitudine, ove non fia alcuna eccezione di sesso») e «a ciascuno di loro è innata una pari libertà di degnitate». Uomo e donna, in quanto anime razionali asessuate, sono dunque creati nella uguale pienezza ontologica di immagine e somiglianza del loro creatore. La distinzione maschio/femmina, necessaria per la propagazione della specie, riflette la inesauribile fecondità del Principio: rammentando la natura androgina del dio dell'*Asclepius*, «utriusque sexus foecunditate plenissimus»,²

¹ Cfr. il giudizio non troppo sottile di W. CORVINO, *Magic, Rhetoric, and Literacy. An Eccentric History of the Composing Imagination*, Albany, State University of New York, 1994, p. 158, nota 17: «Female Pre-eminence synthesizes Agrippa's occultism, anti-intellectualism, and fideism all at once».

² *Asclepius*, 20, in HERMES TRISMEGISTUS, *Corpus Hermeticum*. *Asclepius*, éd. et trad. par A. D. Nock, A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1992³, II, p. 321, su cui cfr. ora I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'«Asclepius»*, Firenze, Polistampa, 2005. La prima e la seconda edizione del *De nobilitate* pongono una virgola tra *sexus* e *foecunditate* («pater

Agrippa stabilisce la complementarità dei due sessi sul piano biologico, sancendo la sacralità dell'umano «uso del generare».¹

Su questa premessa, che a mio parere costituisce il vero e proprio centro della concezione teologica di Agrippa, si innesta il diligente svolgimento del versante di maniera, ossia la proclamazione della preminenza della donna: «nelle altre cose poi (oltre la divina essentia dell'anima) le quali sono nel maschio, la inclita donnesca stirpe quasi infinitamente è più nobile della dura generatione de gli huomini».² Considerare questo enunciato «a serious argumentation»³ su cui si sviluppa una teologia femminista è forse eccessivo: la simmetrica fondazione dell'identità di essenza e della distinzione dei sessi nella volontà di Dio non ha solo minato la concezione aristotelica della donna come variante difettosa del paradigma maschile,⁴ ma ha reso altresì impraticabile ogni tentativo di ordinamento tassonomico. L'elogio della superiorità della donna si proporrà piuttosto come ironico capovolgimento dei rigidi stereotipi della cultura tradizionale – a cominciare dalla retorica («Le virtù e le opere di coloro che sono migliori per natura sono più belle, quelle di un uomo, ad esempio, più di quelle di una donna»)⁵ per poi giungere, forse, alla struttura della società.

I 'luoghi' richiamati da Agrippa per sostenere l'assunto sono cinque: *a nomine* (il nome di Eva designa un concetto più nobile e il termine ebraico corrispondente ha maggiore affinità nei caratteri, nella figura e nel numero delle lettere con il nome che designa la divinità); *ab ordine creationis* (Eva, ultima delle creature venuta all'essere, rap-

ac bonum [bonorum Antoniol] utriusque sexus, foecunditate plenissimus»): mi domando se non sia un intervento d'autore («padre di entrambi i sessi e loro bene, ricolmo di fecondità»), inteso ad attenuare un concetto teologico non tradizionale. Pensa senz'altro a un errore tipografico B. NEWMAN, *Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», xxiv, 1993, p. 341, nota 17 (ora in EADEM, *From Virile Woman to Womanchrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 224-243).

¹ AGRIPPA, *Della nobiltà et eccellenza delle donne dalla lingua francese nella italiana tradotto, con una oratione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 1549, f. 4r^v [p. 49]. Cito dalla terza edizione uscita dalla stamperia del Giolito, dopo quella del 1544 (ove è indicato il nome del traduttore, Francesco Angelo Coccio) e quella del 1545. La traduzione è stata confrontata con il testo latino, di cui segnalo la corrispondente pagina tra parentesi quadre. L'Istituto Centrale per il Catalogo Unico registra anche una traduzione precedente, *De la nobiltà e preeccellentia del femine sesso*, s. l. [Venezia?], s. t., s. a. [ca. 1530].

² Ivi, f. 4v [p. 49].

³ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 192.

⁴ Cfr. M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano, Il Saggiatore, 1996, pp. 154-161.

⁵ ARISTOTELE, *Retorica*, I, 8, 1367a, trad. it. a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996, p. 73.

presenta il compimento dell'opera divina); *a loco* (Eva è stata creata nel Paradiso terrestre, mentre Adamo vi è stato portato da Dio dopo la creazione); *a materia* (Eva è stata creata dalla costola di Adamo, mentre l'uomo ha avuto origine dalla polvere); *a pulchritudine* (la bellezza femminile, infinitamente superiore a quella dell'uomo, rispecchia maggiormente la perfezione divina); *a dignitate* (la donna riveste un ruolo importante tanto nella biologia e nella medicina, quanto nella storia); *a muniis et meritis* (la donna ha grandemente contribuito al progresso della civiltà).¹ Tranne forse la prima, nessuna delle *rationes* è originale, anche se il metodo di scrittura, che procede come di consueto per giustapposizione e integrazione di fonti diverse, in qualche misura arricchisce lo sviluppo dei diversi nuclei tematici: particolarmente significativa è l'apertura della discussione verso temi di natura medica e di filosofia naturale.² Ma lo sforzo di innovare qua e là con spunti eruditi, il gioco dei rovesciamenti, l'aggiustamento delle citazioni, 'tagliate' per renderle fruibili allo scopo, introducono una certa dose di ambiguità e trasformano lo schema dell'argomentazione in un percorso un po' bizzarro e a tratti paradossale.

Analizziamo, per esempio, la prima *ratio*, desunta dalla considerazione del significato del nome. Si tratta di un luogo retorico che mi pare non abbia riscontri nella letteratura filofemminile precedente, ma che nella sua impostazione potrebbe essere stato ispirato dalla *Retorica* di Aristotele.³ In ebraico Eva significa 'vita', Adamo significa 'terra': «et quanto la vita è più degna della terra, tanto la donna all'huomo è da esser anteposta». L'intrinseca debolezza dell'argomento induce Agrippa ad appellarsi alla prassi delle fonti giuridiche e delle Scritture: lo sfoggio di competenza *in utroque iure e in sacris* è ben

¹ Secondo M. ANGENOT, *Les champions des femmes*, cit., p. 155, questa distribuzione riflette il metodo scolastico della dimostrazione. A. BLAMIRE, *The Case for Women in Medieval Culture*, Oxford, Oxford University, 1997, p. 97, pensa anche alla tradizione dei commenti alle *Sentenze*, che diversificò l'interrogazione sui dettagli della creazione già iniziata nella Patristica. Io credo che Agrippa attinga soprattutto alla pratica retorica.

² Editori e traduttori moderni hanno ricostruito la trama dei debiti più appariscenti di Agrippa verso le fonti (soprattutto il *Triunfo de las donas* di Juan Rodríguez del Padrón, scritto prima del 1430 e tradotto in francese da Fernando de Lucena tra il 1459 e il 1460). Cfr. per esempio R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., pp. 14-28, e soprattutto A. RABIL JR., *Agrippa and the Feminist Tradition*, in AGRIPPA, *On the Nobility*, cit., pp. 18-27, nonché le sue note di commento alla traduzione.

³ ARISTOTELE, *Retorica*, II, 23, 1400b, trad. cit., pp. 263-265 e p. 291, note 156-159: «Un altro "luogo" [degli entimemi dimostrativi] è quello basato sul significato di un nome. [...] Un esempio è [...] nel modo in cui Conone chiamava Trasibulo *thrasuboulos* [audace nel proposito], o Erodico diceva [...] a proposito del legislatore Draconte che le sue leggi erano leggi non di un uomo ma di un *drakon* [serpente], perché sono severe».

comprensibile se si tiene presente l'intenzione concreta di autopromozione, nella quale rientrava anche l'offerta del *libellus* a Margherita. La difesa erudita del valore della etimologia è introdotta dall'affermazione che «quel sommo artefice delle cose et de i nomi prima conobbe le cose che egli le nominasse; il quale conciosia che ingannar non si potesse, fabricò i nomi di maniera che esprimessero la natura della cosa, la proprietà et l'uso». ¹ Il richiamo, del tutto peregrino, riveste una funzione meramente esornativa; e non è neppure appropriato allo scopo. La Scrittura chiama l'uomo Adamo fin dall'inizio della sua esistenza: quindi «nomen accepit a Deo Adam», come dice lo pseudo-Cipriano in un luogo che Agrippa ha presente perché lo cita più avanti a un altro proposito. ² Invece la femmina appena creata riceve da Adamo il nome di 'donna' (*virago*, «perché è stata tratta dall'uomo»); dopo il peccato, si vede cambiare il nome in Eva. ³ Non solo il nome Eva non ha diretta origine divina, ma addirittura sostituisce il nome originario che Adamo aveva scelto per lei nello stato di innocenza, quando per ordine di Dio aveva imposto il nome a tutte le cose. Diversamente da quanto sembra, ⁴ la teoria platonica dei *nomina vera*, sulla quale Agrippa si intratterrà a lungo nella seconda redazione del *De occulta philosophia*, non è qui minimamente in questione. Anzi, a voler essere pignoli, la connessione sarebbe contraddittoria con la prospettiva del *De nobilitate* perché, se «il protoplaste, che conosceva gli influssi del cielo e le proprietà di ogni singola cosa, impose a ognuna il nome secondo la sua essenza», ⁵ allora il nome che esprime l'essenza della donna è *virago*, ossia «tratta dall'uomo»: il ricorso alla teoria dei *nomina vera* sancirebbe piuttosto la tradizionale subordinazione della donna all'uomo. ⁶ Può anche darsi che la teologia di Agrippa «s'éclaire

¹ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., ff. 4v-5r [pp. 50-51].

² CYPRIANI *De montibus Syna et Sion adversus Iudaeos*, 4, PL, IV, col. 911E.

³ Cfr. rispettivamente *Liber Genesis* 2, 19, dove compare per la prima volta il nome proprio dell'uomo; 2, 23: «Hec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est»; 3, 20: «Et vocavit Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium».

⁴ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 201, che riprende un analogo commento di A. Rabil jr. in AGRIPPA, *On the Nobility*, cit., p. 44, nota 17.

⁵ CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, p. 233: «Hos itaque coelestium influxus rerumque singularum proprietates cognoscens, protoplastes nomina rebus secundum earum quidditates imposuit».

⁶ Interessante la notazione di U. FRIETSCH, *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht von Michel Foucault zu Evelyn Fox Keller*, Frankfurt/Main, Campus, 2002, p. 96: «Während Agrippa seine Verteidigungsschrift mit der Erläuterung der Vortrefflichkeit des Namens "Eva" beginnt, arbeiten die Autoren des *Hexenhammer* mit der Etymologie des Wortes "femina" (*fidem minus habens*).

d'une lumière lointaine, cabalisante et néoplatonicienne» e che «on retrouve la trace, dans ce brillant exorde, des leçons transmises par Reuchlin». ¹ Non qui, però, perché la fonte è la tradizione dell'esegesi patristica e scolastica ai passi genesiaci – sia per quanto riguarda la corrispondenza dei nomi imposti da Adamo con le proprietà delle cose, sia per quanto riguarda il significato del nome Eva (in questo caso, la glossa è opportunamente 'tagliata'): se ne trova un esempio anche nel diffusissimo commento di Nicola di Lira. ² Quanto all'argomento cabalistico appena sfiorato da Agrippa («il nome della donna ha più conformità col Tetragrammaton, nome ineffabile della divina omnipotentia, che non ha quello dell'huomo»), non si può certo dire che esso applichi rigorosamente l'insegnamento di Reuchlin: e infatti è subito abbandonato, con il pretesto che «sono cose da pochi lette et da meno intese et ricercano narrazione più ampia». ³ Intanto, però, il discorso interrotto ha creato aspettativa, sostanziando l'autopresentazione di Agrippa anche nella «rhetorical posture of the "revealer"». ⁴

Assecondando in tutto le regole del genere letterario, il *De nobilitate* affida alla erudizione il compito di escogitare nuove amplificazioni. Nella seconda 'ragione', *ab ordine creationis*, la donna è presentata «compimento perfettissimo di tutte le opere d'Iddio»; a lei vengono quindi riferite le parole che l'*Heptaplus* pichiano dedicava all'uomo-microcosmo: la citazione (già utilizzata da Agrippa nel *De homine* del 1515, ma in riferimento all'uomo) dà un tocco umanistico a un argomento prelevato dal *Triunfo de las donas* del Rodríguez. ⁵ Non credo

¹ R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., p. 25.

² *Biblia cum commento Nicolai de Lira*, s. l., s. t., s. a. [1482?], f. c5va (g): «Omne enim quod etc. [vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius]: scilicet secundum veritatem. Ex quo patet quod habuit noticiam de proprietatibus naturalibus viventium, quia nomina bene imposita a proprietatibus rerum imponuntur»; f. c6va (g): «Et vocavit etc. [Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium]: Eva, quod nomen sonat vitam in hebreo, penalitibus tamen subiecta».

³ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 51v [p. 52].

⁴ C. S. CELENZA, *The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm*, «The Journal of Religious History», xxv, 2001, p. 128: «The soteriological resonances of the material expounded afford the expositor the ability to create a vatic persona. As Renaissance esoterists moved closer, sociologically speaking, to the traditional figure of the wandering prophet and became intellectuals forced to create spaces for themselves by merging learning with prophecy, the rhetorical posture of the "revealer" became increasingly important».

⁵ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 6v [p. 53]. Cfr. CORNELIO AGRIPPA, *Dialogus de homine*, in IDEM, *Scritti inediti e dispersi*, a cura di P. Zambelli, «Rinascimento», v, 1965, p. 297; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, v, 6, in IDEM, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. e trad. a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 304. Anche questo passo rientrerebbe nel novero degli inserimenti successivi al 1509, poiché Agrippa conob-

però che, riferendo alla donna uno dei passi centrali del culto mariano («la elesse Iddio et prelesse»),¹ «Agrippa makes an audacious, original leap from the orthodox exaltation of one woman to a full-fledged esoteric feminism».² Agrippa si limita ad applicare una normale strategia retorica, facendo riverberare su tutte le *mulieres* l'elogio che il versetto 13 del Salmo 131, ormai entrato nella tradizione mariologica, riservava alla *Mulier* per eccellenza, la Vergine. Certo, se la fonte di questa citazione dovesse essere individuata in *Ecclesiastico* 24, 5 e 14, ove la personificazione della Sapienza divina (tradizionalmente identificata con il Figlio) parla di sé,³ si avrebbe ragione di sospettare la presenza di «une référence sophilologique, d'inspiration gnostique, fort étrangère, par conséquent, au christocentrisme évangélique».⁴ Ma poiché la fonte non è quella, il cristocentrismo non viene messo in discussione: il luogo biblico qui impiegato parla di Maria, non della Sapienza.

Usare tutto il materiale disponibile per rendere l'orazione persuasiva è imperativo categorico per l'oratore: perciò rientra nella regola anche l'utilizzazione di *Sapienza* 8, 3 («Generositatem illius glorificat, contubernium habens Dei; sed et omnium Dominus dilexit eam»), dove Agrippa sostituisce il pronome *illius* con il sostantivo *mulieris*.⁵ Sebbene B. Newman scorga in questa iniziativa un retropensiero innovatore, accessibile solo agli iniziati,⁶ in realtà egli non fa che accogliere così come è la metafora amorosa utilizzata dal versetto precedente, che personifica la Sapienza in una fanciulla bellissima desiderata in sposa da Salomone.⁷ A rischio di dovermi riconoscere «a noninitiated

be l'*Heptaplus* tra il 1511 e il 1515, durante il soggiorno in Italia. Per il Rodríguez, cfr. R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., p. 23.

¹ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 6v [p. 53].

² B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., pp. 343-344.

³ *Ecclesiasticus* 24, 5: «Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam»; 14: «Ab initio ante saecula creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam». Il riferimento a questo luogo è suggerito dagli editori in AGRIPPA, *De nobilitate*, cit., p. 53, nota 22, e da A. Rabil jr. in AGRIPPA, *On the Nobility*, cit., p. 48, nota 29 (che però indicano il v. 9 invece che v. 14); e ancora da B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 343, nota 22, e M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 202-203, nota 61. L'inesattezza di tale rimando è confermata dall'uso di Agrippa, che con il rinvio al *Propheta* allude sempre ai *Salmi* e mai all'*Ecclesiastico*, e dall'evidenza offerta da AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 8, p. 419, che interpreta la «primogenita ante omnem creaturam» come il Figlio di Dio.

⁴ M. DE GANDILLAC, *Les secrets d'Agrippa*, in *Aspects du libertinisme au xvi^e siècle. Actes du Colloque internationale de Sommières*, Paris, Vrin, 1974, p. 129.

⁵ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 7r [pp. 53-54]: «Onde il Sapiente disse di lei: "Glorifica la generosità della donna, havendo familiarità con Dio; et anche il Signore del tutto amò quella"».

⁶ B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 344.

⁷ *Liber Sapientiae* 8, 2: «Hanc amavi et exquisivi eam a iuventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam assumere».

reader»,¹ io credo che le intenzioni di Agrippa siano qui meramente retoriche. Perciò egli abilmente trasceglie i testi utili a portare avanti la sua declamazione citandoli, quando gli serve, secondo il senso letterale, senza tenere nessun conto del senso allegorico – salvo ricorrere al senso allegorico quando esso si manifesti funzionale al suo discorso.² Ma ciò non sottintende nessuna deriva esoterica ed ereticale, perché «la eterna sapientia et potestà d'Iddio» resta indubitabilmente «Giesù, del quale niuna cosa è più possente né più savia».³

La tecnica retorica è messa in opera anche nella presentazione dei numerosi argomenti che Agrippa trae dalla sua esperienza di lettore di testi medici e magici. Delle straordinarie proprietà del sangue mestruale il *De nobilitate* rammenta soltanto quelle salutifere, tralasciando di elencare quelle venefiche, lungamente descritte dal capitolo 42 del I libro del *De occulta philosophia* sulla base di Plinio e di Avicenna.⁴ Le sorvola, ma non le rinnega («Dell'altre cose per hora non è nostra intentione di addurre più»):⁵ la temporanea e opportunistica autocensura non manifesta nessuna autocritica, né una «uproarious parody of received wisdom»,⁶ del tutto improbabile in Agrippa.

3.

Il rischio inerente alla lettura in termini di teologia femminista e, ancora di più, in termini di femminismo esoterico risiede nell'inevitabile introduzione di un discreto numero di contraddizioni all'interno del pensiero di Agrippa: non tanto per gli accenti misogini («Varium et mutabile semper foemina!») di certe lettere del 1526, che forse riflettono la drammatica (e intenzionalmente drammatizzata) situazione personale;⁷ né per il giudizio del *De vanitate* sulla personalità femmi-

¹ B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 344: «this esoteric praise of woman, which a noninitiated reader might take for nothing but playful hyperbole [...]». Non mi pare neppure che venga qui proposta l'identificazione della donna con la *Shekina*. Agrippa era forse mediocre cabalista, ma aveva letto abbastanza per non giungere a identificare una *sefirah*, cioè un aspetto di Dio, con qualsivoglia creatura.

² Cfr. AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., ff. 17rv, 27v-28r [pp. 70, 88].

³ Ivi, f. 16r [p. 68].

⁴ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., I, 42, pp. 161-163.

⁵ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 12v [p. 63].

⁶ B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 345: «this strategy gives his claims a peculiar status, locating them midway between uproarious parody of received wisdom and genuine occult philosophy».

⁷ AGRIPPA, *Epistolae*, cit., v, 52, p. 830: «legi apud philosophos non esse confitendum in mulieribus; et sub ferula quondam ex Virgilio didici: "Varium et mutabile semper foemina!"»; 54, p. 835: «nihil unquam spei, nec fidei habiturus in tam levem, varium et mutabilem foemineum sexum».

nile, facile preda del demonio;¹ quanto per altri nodi fondanti della sua teologia. Se nella discussione sul peccato originale Agrippa sostenesse davvero «the heretical conclusion that Eve was sinless»,² nessuna lettura, per quanto accomodante, permetterebbe di salvarlo da flagrante incoerenza. Nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* del 1516 Eva si era vista attribuire la sua parte di responsabilità nella vicenda della caduta del genere umano:

prima [il diavolo] tenta Eva [...]. Se Eva non si fosse messa a discutere con lui, non sarebbe stata ingannata; ma siccome scese in schermaglia con il diavolo, si lasciò trarre in errore da una unica argomentazione falsa e sofistica [...]. Pertanto, anzitutto esordì con il dare una falsa interpretazione delle parole di Dio: e perciò si macchiò di menzogna; e nello stesso tempo ebbe l'ardire di dubitare e diffidare delle promesse di Dio. Infatti rispose così: «Possiamo nutrirci dei frutti degli alberi che sono in Paradiso; ma Dio ci ha ordinato di non mangiare il frutto dell'albero che sta al centro del Paradiso e di non toccarlo, affinché forse non ne moriamo». Ecco come Eva ha falsamente esposto il comando di Dio, perché dice 'a noi' al plurale, mentre Dio aveva dato il suo ordine al singolare, soltanto ad Adamo, prima che Eva fosse creata; e perché aggiunge 'e non lo toccassimo': e in tutti e due i casi pronuncia una menzogna. Subito dopo Eva ha dubitato, quando aggiunge 'forse'. Vedi come quella astuta e diabolica discussione, generata da questioni, trasse in inganno la ragione; la ragione poi abbatté la fede.³

Era questa una lettura sfavorevole alla donna che Agrippa mutuava dal *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin.⁴ La stessa interpretazione del passo genesiaco è ribadita nel *De originali peccato* (1518), dove l'esegesi si sviluppa assumendo i protagonisti del dramma come figurazioni delle tre parti dell'anima (*mens, ratio, idolum*) – adattando, cioè, alla prospettiva della psicologia ficiniana l'allegoria elaborata dalla *Isagoge* del cabalista Paolo Ricci.⁵ Adamo è la fede, «fundamentum rationis»,

¹ AGRIPPA, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, tradotto per M. Lodovico Domenichi, a cura di T. Provvidera, Torino, Arago, 2004, p. 199: «E perché le femine più ingorde sono de i secreti e meno accorte, et inclinate alla superstizione, e più facilmente si gabbano, perciò [i cattivi angeli] si mostrano loro molto più facili e fanno di miracoli grandi, sì come dicono i poeti di Circe, di Medea e dell'altre».

² B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 348. Anche L. WOODBRIDGE, *Women and the English Renaissance. Literature and the Nature of Womanhood 1540-1620*, Urbana, Urbana University, 1984, p. 40, considera la tesi una «astonishing, thoroughly heretical and perfectly delightful theory», anche se poi non ritiene che «it was meant to be taken seriously».

³ CORNELIUS AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, 5, ed. e trad. it. in V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e cristianesimo in Cornelio Agrippa. Il «De triplici ratione cognoscendi Deum»*, Firenze, Polistampa, 2005, p. 163.

⁴ J. REUCHLIN, *De Verbo Mirifico. Das wundertätige Wort (1494)*, hrsg. von W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer, B. Sommer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, pp. 204-206.

⁵ PAULI RICCI *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem isagogae*, Augustae Vinde-

che risiede nella parte più alta dell'anima (*mens*) e a cui è riservato l'albero della vita («cognitio Dei eiusque assidua contemplatio»); Eva è la ragione, che entra in relazione con il mondo corporeo e con i sensi (il serpente) e alla quale è perciò lecito cibarsi dell'albero della scienza del bene e del male («prudencia terrenorum»). I due progenitori sono ugualmente responsabili del peccato originale, ma in modo diverso: Eva/ragione per avere riposto fiducia e speranza nelle creature e per avere turbato con i suoi metodi argomentativi la stabilità di Adamo/fede; l'uomo per aver voluto compiacere la donna, allontanandosi da Dio e volgendosi verso la sensibilità, «nihil plus veri credens, quam ex sensibilibus per rationem demonstrari potest».¹

Commentando il luogo biblico nel *De nobilitate*, Agrippa doveva attenuare al massimo le risonanze antifemminili della interpretazione: per esprimersi in termini di fonti, doveva riuscire a collocare i *clichés* della tradizione letteraria sulla donna (le ragioni 10-13 del *Triunfo de las donas* di Rodríguez) all'interno della posizione reuchliniana – senza però smentirla. La difficoltà di stabilire questo complicato rapporto è superata con un procedimento espositivo caratterizzato da cesure argomentative, intersezioni tematiche e slittamenti semantici:

la legge [è data] per cagione dell'huomo – la legge, dico, della ira et della maldittione: percioché a lui et non a lei, che anchora non era creata, fu interdetto il frutto del legno del Paradiso, imperoché Iddio dal principio volle che essa fusse libera. Sì che l'huomo mangiando peccò et non la donna: quello et non questa diede la morte et noi tutti habbiamo peccato in Adam et non in Eva et il peccato originale non dalla [della *ed.*] madre femina, ma dal maschio padre l'habbiamo ricevuto. Et per tal cagione l'antica legge comandò che si circoncidessero tutti i maschi et le femine restassero incircuncise, determinando indubitamente che il peccato dell'origine solamente fusse punito in quel sesso, il quale avesse pecca-

licorum, s. t. [in aedibus Milleranis], 1515, ff. 24v-25v. Agrippa applica l'allegoria alla tripartizione dell'anima esposta da M. FICINO, *Theologia platonica*, XIII, 2, éd. et trad. par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, II, 1964, pp. 206-214. Cfr. J. REUCHLIN, *De Verbo Mirifico*, cit., pp. 94, 326; AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 43, p. 538. Invece A. KENT HIEATT, *Eve as Reason in a Tradition of Allegorical Interpretation of the Fall*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII, 1980, p. 223, nota 11, ritiene che «Agrippa no doubts draws directly or indirectly on a rabbinical source here».

¹ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *De originali peccato disputabilis opinionis declamatio*, in *Opera*, cit., II, pp. 552-553. Il discorso non è dunque centrato in senso assoluto sulle possibilità della ragione umana (neppure sulle «occult sciences», come pensa B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 348), ma evidenzia il rapporto gerarchico che deve instaurarsi tra fede e ragione: «Neque vero debemus disputare de divinis, sed firmiter credere et sperare. De his vero, quae creata sunt, licet nobis rationis ministerio philosophari, disputare, concludere, non autem fidem et spem in illas ponere». Non mi pare esatta l'affermazione di M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 193: «the view that Eve is not responsible for Original Sin is developed in *De originali peccato*».

to. Oltre di ciò Iddio non riprese la donna, che ella havea mangiato, ma perché haveva dato occasione del male all'huomo et questo anchora imprudentemente, essendo suta tentata dal Diavolo. L'uomo adunque peccò per scientia certa et la donna errò ignorantemente et ingannata.¹

Per neutralizzare il tradizionale argomento misogino («per Evam mors»),² Agrippa costruisce un raffinato sofisma. Il termine 'peccato originale' è equivoco, perché rimanda a una colpa che si è esplicata in due atti e in due tempi distinti; ma qui viene assunto nel significato concretissimo del 'mangiare il frutto dell'albero'. La notazione che Eva era esente dal divieto e che perciò non peccò «mangiando» (*rationes* 10 e 13 di Juan Rodríguez)³ viene lasciata in sospeso senza essere svolta nelle premesse e nelle conseguenze: da una parte, la 'libertà' di Eva rispetto al precetto è sostenibile soltanto all'interno dell'interpretazione allegorica del *De originali peccato*, dove la donna rappresenta la ragione (che peraltro deve restare subordinata alla fede); d'altra parte, comunque Eva peccò perché riportò falsamente le parole di Dio e dubitò della sua minaccia e poi perché si fece intermediaria della tentazione diabolica presso Adamo. Ma, in luogo di approfondire la spiegazione, Agrippa interrompe il commento del racconto biblico e gli sovrappone subito, quasi ne sgorgasse per conseguenza logica, il richiamo alla dottrina della trasmissione del peccato per via paterna. Lo spostamento tematico consente di inserire il passo scritturale che imputa all'uomo la responsabilità della caduta del genere umano.⁴ Viene così stabilita la conferma *ex auctoritate* della colpevolezza di Adamo, corroborata *ex signo* dalla spiegazione del valore simbolico della circoncisione maschile in uso presso gli Ebrei: non è positiva formulazione dell'innocenza di Eva; ma riesce a lasciare nel lettore questa impressione. Tuttavia l'affermazione che «dal maschio padre» riceviamo il peccato originale è bensì coerente con i principi biologici aristotelici, che identificano nel seme maschile la causa attiva e nella donna la causa materiale puramente passiva; non è invece altrettanto coerente con i principi della medicina ippocratica, che attribuisce al seme femminile una funzione specifica nella procreazione. Proprio questa tradizione era stata invocata poco prima in una delle argomentazioni a favore della superiorità della donna: «secondo Galeno et Avi-

¹ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 14rv [pp. 65-66].

² HIERONYMI *Epistolae*, 22, PL, XXII, col. 408.

³ Cfr. R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., p. 23.

⁴ *Ad Romanos* 5, 12: «Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt».

cenna il seme della femina è materia et nutrimento dell'embrione et non quello del maschio, che in un certo modo entra in esso come l'accidente nella sostanza». ¹ Agrippa, 'dimenticando' la precedente *ratio* fisiologica, lascia scorrere via la contraddizione senza né rilevarla né risoverla – non perché «the hobgoblin of little minds clearly did not trouble Agrippa's capacious spirit», ² ma semplicemente perché l'ambito in cui si muove il *De nobilitate* non è quello scientifico-dimostrativo del trattato, bensì quello della declamazione retorica, che deve essere soltanto persuasiva: la dottrina aristotelica, prima scartata, qui 'serve' ad Agrippa. Dopodiché, con una nuova svolta, il discorso viene ricondotto al tema del peccato originale: Eva non è stata 'ripresa' per aver mangiato il frutto proibito. L'uso del verbo 'riprendere' (già nel Rodríguez) ³ è abile; ma se questo significasse che Eva «was sinless», Agrippa avrebbe posto una consistente serie di problemi – dalla mariologia («Eve n'est donc pas restaurée en Marie») ⁴ fino alla teodicea (quale sarebbe la giustizia di un Dio che condanna l'innocente, cacciandola dal Paradiso terrestre insieme al colpevole?). In realtà, la colpa della madre dei viventi non è affatto in questione. Si potrà certo apprezzare la maestria con la quale è costruita la relazione asimmetrica tra il «peccò» di Adamo e il più tenue «errò» di Eva; ⁵ l'abile slittamento lessicale non oscura però il dato di fatto che Eva è stata 'ripresa' (quanto meno) per essere divenuta a sua volta tentatrice: l'aver agito da intermediaria, promuovendo il peccato dell'uomo, implica immediatamente la sua personale colpevolezza e la sua giusta condanna.

Neppure l'appello alla 'imprudenza' di Eva, che peccò «ignorantemente et ingannata», comporta una conclusione eretica: l'argomento della *deceptio*, scaturita dalla *ignorantia*, non era nuovo e non aveva alcuna risonanza scandalosa; perciò Agrippa lo può invocare senza correre alcun rischio – almeno finché lo impieghi per stabilire soltanto un rapporto di più e di meno tra il peccato dei due progenitori. La constatazione della maggiore debolezza intellettuale e spirituale di Eva aveva permesso ad Agostino di spiegare la successione delle azio-

¹ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 11v [p. 60].

² B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 348.

³ Cfr. R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., p. 23.

⁴ J. WIRTH, «Libertins» et «Epicuriens»: aspects de l'irréligion au xvi^e siècle, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», xxxix, 1977, pp. 611-612: «Agrippa exclut Eve de la faute et de la Loi pour en faire l'origine du Salut [...] la perfection attribuée à Eve ne laisse pas à Marie aucune fonction antithétique».

⁵ La fonte di Agrippa, il Rodríguez, impiega il verbo «peccò» per entrambi. Cfr. R. ANTONIOLI, *Préface*, cit., p. 23.

ni intraprese dal demonio per realizzare il suo progetto di tentazione: il serpente, *prudenterissimus*, si rivolse alla donna, servendosene come tramite per raggiungere Adamo, perché ella «era meno intelligente e forse viveva ancora secondo il senso della carne e non secondo l'inclinazione dello spirito». Con questa lettura Agostino si proponeva anche di giustificare la subordinazione della donna all'uomo teorizzata da san Paolo: «l'Apostolo non le attribuisce d'essere immagine di Dio [...] forse nel senso che la donna non aveva ricevuto ancora questa prerogativa che si ottiene con la conoscenza di Dio e che avrebbe ricevuta un po' alla volta sotto la guida e l'insegnamento dell'uomo».¹ L'esegesi, pur originandosi con intenzione misogina, conteneva «the potential for mitigation of Eve's responsibility»;² e di fatto lo spunto si tradusse in un vero e proprio argomento favorevole alla donna, come prova la sua riproposizione nella *Summa Theologiae* di Tommaso, che lo esamina e lo confuta solo in parte.³ Per raggiungere il proprio obiettivo di persuasione, Agrippa non deve fare altro che riallacciarsi (tramite il *Triunfo* del Rodríguez) a questa tradizione ormai consolidata.⁴ Dal punto di vista teologico il suo ben congegnato entimema è perfettamente ortodosso: Agrippa non afferma affatto che Eva commise il peccato «involuntarily»⁵ e che pertanto era innocente, ma si limita a raffrontare la condizione soggettiva dei due peccatori, per stabilire – soltanto sotto questo profilo – la minor colpevolezza di Eva, 'ignorante' e 'ingannata', rispetto ad Adamo, che possedeva invece «scientia certa».⁶ Dal punto di vista retorico l'efficacia dell'entimema risiede nell'assunzione di un unico punto di vista (la *conditio personae*), che rimane indeterminato, mentre gli altri aspetti considerati dai teologi (il *genus* e la *species peccati*) vengono tacitamente tralasciati. Se però non ci si accontenta di riconoscere nel *De nobilitate* un saggio di orazione epidittica e se ne vogliono rivendicare le implicazioni teologiche, è allora obbligatorio speculare ulteriormente sul non detto, precisando anche il possibile significato della nozione di 'ignoranza'

¹ AGOSTINO, *La Genesi alla lettera*, XI, 42, 58, trad. it. a cura di L. Carrozzi, Roma, Città nuova, 1989, II, pp. 627-629.

² A. BLAMIRE, *The Case for Women*, cit., p. 114.

³ THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, II/II, q. 163, a. 4, arg. 1 («videtur quod peccatum mulieris fuit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia»). La *responsio* riconosce la maggior colpevolezza di Adamo sotto il profilo della *conditio personae*, «quia erat perfectior muliere»; la eguale colpevolezza sotto il profilo del *genus peccati* (la superbia); la maggior colpevolezza di Eva sotto il profilo della *species peccati*.

⁴ Cfr. A. BLAMIRE, *The Case for Women*, cit., pp. 108-114.

⁵ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 210: «Eve went astray involuntarily».

⁶ Anche G. F. CAPRA, *Della eccellenza e dignità delle donne*, cit., pp. 110-111, dichiara Eva 'meno colpevole' di Adamo.

come causa del peccato di Eva. L'utilizzazione di questo lemma all'interno del *De nobilitate* è in linea di principio destabilizzante per la tesi della superiorità della donna. Agrippa non può seriamente considerare Eva più 'imprudente' e più 'ignorante' di Adamo per difetto di progresso spirituale (al modo di Agostino) o per debolezza di mezzi intellettuali (al modo di Isotta Nogarola):¹ l'attenuante potrebbe essere fatta valere – e di fatto lo è – per una donna 'normale', 'storica', non certo per la prima donna, perché verrebbe messo in discussione il principio, enunciato in apertura, che il maschio e la femmina primordiali uscirono entrambi perfetti dall'atto creativo di Dio; anzi, attenendosi alle dichiarazioni dell'autore, l'opuscolo si proporrebbe se mai di provare la «eccellenza» della donna.² Al di là dell'ambigua strategia di sospensioni costantemente messa in atto nel panegirico femminista, Agrippa deve intendere l'ignoranza di Eva negli stessi termini in cui la concepiva nelle altre opere: non come un passivo 'non conoscere', ma come un attivo *negligere*, come la volontà di stornarsi da Dio e la superbia di essere fine a sé stessa – come l'*ignorantia Dei* analizzata e deprecata nel *De triplici ratione cognoscendi Deum*. Di questa macchia originaria Eva si è resa responsabile affermando la propria autonomia contro Dio; e se ne è fatta poi veicolo nel momento in cui ha offerto il frutto ad Adamo (ossia, per attenersi all'allegoria del *De originali peccato*, quando come ragione ha preso il sopravvento sulla fede).

4.

Questi sono i presupposti stabili del pensiero di Agrippa, ai quali non credo che egli abbia rinunciato per propagandare un estemporaneo femminismo esoterico. Certo, nel *De nobilitate* le esigenze contingenti dell'orazione imponevano di modulare la scrittura con estrema finezza. Perciò, mentre su punti del tutto secondari Agrippa non teme di inoltrarsi nelle più flagranti contraddizioni,³ di fronte ai temi fondanti e irrinunciabili della sua teologia egli ricorre invece alla strategia dell'equivoco lessicale, della deviazione argomentativa, dell'ellissi opportunistica. Il genere letterario glielo consentiva; e i suoi lettori, avvezzi

¹ I. NOGAROLA, *Dialogue on Adam and Eve (De pari aut impari Evae atque Adae peccato dialogus)*, in EADEM, *Complete Writings*, ed. and transl. by M. L. King, D. Robi, Chicago-London, University of Chicago, 2003.

² Cfr., a conferma, AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 14v [p. 66], che riprende la ragione 11 del Rodríguez: il serpente tentò Eva perché «la conobbe eccellentissima sopra tutte le creature» e perciò «nella donna sola drizzò la invidia per la sua eccellentia».

³ Per esempio il giudizio sulle 'virtù' di Circe, Medea, Semiramide, e su Socrate, che in età matura apprese a danzare da Aspasia, rovescia le posizioni del *De vanitate*.

agli usi della declamazione, erano in grado di distinguere l'amplificazione retorica dalla notazione oggettiva, l'abbellimento letterario ed erudito dalla convinzione personale, il gioco dal discorso serio.¹ Per individuare l'intenzione teologica che è effettivamente presente nel *De nobilitate*, bisognerà dunque cercarla non nella tesi esplicita o negli stereotipi e nei paradossi della *laudatio*, bensì nella sua prospettiva di fondo – la sola che permetta di inscrivere il trattatello in quel programma di riforma culturale (o politica, se si preferisce) che fu sempre al centro degli interessi di Agrippa.

La denuncia si rivolge a un modello istituzionale che ha escluso o tenuto ai margini le donne:

Ma contra la divina giustitia et contra gli ordini della natura, essendo superiore la licentiosa tirannia de gli huomini, la libertà data alle donne è loro dalle inique leggi interdetta, dalla consuetudine et dall'uso impedita et dalla educatione totalmente estinta, perciocché la femina subito che è nata da i primi anni è nell'otio tenuta in casa; et quasi che ella non sia atta a più alto negotio niente altro le è permesso comprendere né imaginare se non l'ago e il filo, mentre poi sarà giunta a gli anni atti al matrimonio è data nelle forze della gelosia del marito, ovvero è rinchiusa nella perpetua prigione d'un monasterio di monache.²

L'importanza dell'educazione femminile era tema che Agrippa trovava sviluppato non soltanto in Erasmo e Vives, ma costantemente richiamato anche nella tradizione letteraria filoginica. Se in Christine de Pisan aveva assunto gli accenti appassionati della rivendicazione di un diritto negato,³ perfino l'algido breviario per la donna virtuosa di Symphorien Champier si era mostrato sensibile al problema:

Et pour ce ont dit les anciens que la femme est la chose plus aimable, doulce et des bonnaire que chose qui soit au monde, selle nest despravee par malice des meurs de son enfance. Mais il y a ung tas de gens qui par une malice de langue envenimee ont voulu dire que les plus grans et enormes pechez anciens ont este perpetrez par femmes [...]. Toutefois la cause principale ou primitive est procedee des hommes [...]. Mais pource que les femmes sont comme le berbiz devant le loup et communement ne visitent pas les escriptures a eulx savoir deffendre et pour ce que ne sonnent mot, lon dit ces maulx estre venues delles.⁴

In Agrippa, però, la preoccupazione non è soltanto quella di consentire alle donne di difendersi dall'oltraggio dei misogini, quanto piuttosto di favorire il loro reinserimento nella realtà della vita civi-

¹ Cfr. I. MACLEAN, *The Renaissance Notion of Woman*, Cambridge, Cambridge University, 1980, p. 91.

² AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., p. 27r [p. 87].

³ CHRISTINE DE PIZAN, *La città delle dame*, II, 36, trad. it. a cura di P. Caraffi, Milano-Trento, Luni, 1998, p. 314.

⁴ S. CHAMPIER, *La nef des dames vertueuses*, Paris, J. Arnoliet, s. a. [1503], f. b4rv.

le.¹ Che questo mutamento possa tradursi in atto soltanto mediante una operazione di educazione intellettuale non è soluzione contraddittoria,² dal momento che Agrippa individua nell'androcentrismo non un dato naturale, ma una sovrastruttura culturale, ingiustificatamente ed empiricamente sostituitasi al progetto divino, che al momento della creazione aveva voluto i due progenitori uguali:

Ma è tanta la malignità dei nuovi legislatori, i quali hanno annullato il precetto d'Iddio per i loro comandamenti, che hanno detto le donne, altramente per naturale eccellenza et dignità nobilissime, essere di conditione più vili che tutti gli huomini. Con queste leggi adunque le donne quasi in guerra vinte da gli huomini, sono forzate di sottomettersi a i vincitori: non che ciò lo faccia né naturale né divina alcuna necessità, né ragione; ma la consuetudine, lo essere così allevate, la fortuna et una certa occasione tirannica.³

È ben vero che qui, come in molti altri testi umanistici, la difesa della dignità femminile si correla strettamente a una «revalorisation du mariage comme instrument de stabilité sociale et de régulation économique».⁴ Ma l'aspetto interessante è che Agrippa individua la radice della «occasione tirannica» nella interpretazione gerarchica e autoritaria del messaggio cristiano. Sono 'alcuni' ad avallare, servendosi della religione, lo schema di distribuzione del potere con cui Aristotele «consacrava nel sociale un'inferiorità della razza femminile già scritta nel biologico»:⁵

Et sono alcuni che dalla religione si hanno pigliato autorità contra le donne et dalle sacre lettere provano la loro tirannide; i quali di continuo allegano quella maladittione di Eva: «Sarai sotto la potestà dell'huomo et egli ti signoreggerà». Et se si risponde loro che Christo tolse via la maladittione, di nuovo mi opporranno il medesimo per i detti di Pietro, al quale si accosta Paolo dicendo: «Le donne siano suddite a gli huomini» et «Le donne tacciano nella chiesa». Ma colui che conoscerà i vari modi et gli affetti della Scrittura facilmente vedrà queste cose non ripugnare se non leggiermente nella superficie [...] perché «in Cristo non ci è né maschio né femina», ma «la nuova creatura».⁶

¹ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., p. 27rv [pp. 87-88].

² J. P. GUILLERM, *Henri Corneille Agrippa. Traité de l'Excellence de la Femme*, in L. GUILLERM, J. P. GUILLERM, L. HORDOIR, M.-F. PIÉJUS, *Le miroir des femmes. I. Moralistes et polémistes au xvr^e siècle*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 97: «l'édifice gothique délirant qu'est l'ensemble du traité» può essere letto «comme un témoignage dramatique de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'intellectuel du xvr^e siècle de rationaliser le rapport des sexes autrement que selon le schéma imposé par toute la tradition: la supériorité de l'homme sur la femme».

³ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 27v [p. 88].

⁴ L. GUILLERM, *Introduction*, in L. GUILLERM, J. P. GUILLERM, L. HORDOIR, M.-F. PIÉJUS, *Le miroir des femmes*, cit., p. 9.

⁵ M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 160.

⁶ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., ff. 27v-28r [p. 88]. Cfr. ERASMO, *I colloqui. La puerpera*, a cura di G. P. Braga, Milano, Garzanti, 2000, p. 200.

L'atto di accusa (chiaro, diretto, aspro, come di consueto in Agrippa, che non conosce prudenze nicodemitiche) colloca l'eulogio del sesso femminile nell'ambito della ininterrotta battaglia 'politica' contro la teologia scolastica che egli condusse per la fondazione di una nuova teologia – non femminista, né esoterica, ma erasmiana: più che una dottrina, un modello di vita, che pone al proprio centro il principio rivoluzionario dell'ideologia cristiana, quello dell'eguaglianza («Non c'è più il giudeo né il greco; non c'è più lo schiavo né il libero; non c'è più il maschio né la femmina. Tutti voi siete soltanto uno in Cristo Gesù»).¹ La redenzione di Cristo ha cancellato una volta per tutte la condizione storica dell'umanità macchiata dal peccato originale e l'ha ricondotta, individuo per individuo, alla perfezione del suo momento iniziale, quando uomo e donna furono creati *ad imaginem Dei*. È la stessa idea di teologia che nel 1519 aveva ispirato la difesa della contadina di Woippy, accusata di stregoneria,² e che anima le pagine del *De vanitate*:

In questa compagnia vanno ancora gli inquisitori de gli eretici dell'ordine dei predicatori, la giurisdizione de i quali, devendo tutta esser fondata nelle dottrine teologiche e Scritture Sacre, essi nondimeno crudelmente l'essercitano con la ragion canonica e con le ordinazioni pontificie, come se impossibile fosse che'l papa errasse, lasciandosi dopo le spalle la Scrittura Sacra non altramente che lettera morta et ombra di verità, e ch'è più, come essi dicono, la cacciano di lontano quasi ch'ella sia scudo e riparo de gli eretici. Né però admettono le dottrine de gli antichi dottori e padri santi, dicendo che possono essere ingannati et ingannare, ma una Chiesa romana, la quale come essi dicono, non può errare, di cui è capo il papa.³

Anche la scandalosa vicenda della papessa Giovanna, menzionata dal *De nobilitate* a bizzarro esempio di 'virtù' femminile, diviene strumento di demistificazione del monopolio dei teologi: «Dichino i Canonisti ciò che vogliano, che la sua chiesa non possa errare, quella Papessa la schernì pure con una galante astutia». ⁴ Qui, a mio parere, risiede il messaggio sovversivo, 'eretico', del *De nobilitate*. La teologia non è ambito riservato a professionisti, ma è cosa di tutti – perché è sapere isagogico, che inquadra la vita umana in una prospettiva ultramondana e nello stesso tempo dirige la ragione mondana e la rende legittima e fruttuosa:

¹ *Galati* 3, 28. Per la variante introdotta da *I Corinzi* 12-13, ove scompare la precisazione «neque masculus neque foemina», cfr. R. LAMBIN, *Paul et le voile des femmes*, «Clio. Histoire, Femmes et Sociétés», II, 1995, <http://clio.revue.org>.

² AGRIPPA, *Epistolae*, cit., II, 38-40, pp. 684-691; IDEM, *Dell'incertitudine*, cit., 96, pp. 470-471.

³ AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., 96, p. 466.

⁴ AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 16r [pp. 68-69].

Non è alcuna cosa nelle Sacre Lettere tanto aspra, tanto profonda, tanto difficile, tanto ascosa, tanto santa che non appartenga a tutti i fedeli di Cristo, né che talmente sia stata fidata a questi nostri maestri che debbano, né possano, asconderla al popolo cristiano, anzi tutta la teologia deve essere comune a tutti i fedeli, ma a ciascuno secondo la capacità e misura del dono dello Spirito Santo.¹

La dispensazione dei doni divini non obbedisce a criteri di discriminazione sessuale: «Che diremo anche di Priscilla, santissima femina? La quale insegnò ad Apollo, huomo apostolico et nella legge dottissimo, vescovo de i Corinti; né fu vergogna all'Apostolo imparare da una donna quelle cose che egli poi dovesse insegnare nella chiesa».² Se questa non è ancora la rivendicazione del sacerdozio femminile, non siamo però troppo lontani dall'idea di una 'matristica'.³

¹ AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., 100, p. 503.

² AGRIPPA, *Della nobiltà*, cit., f. 21r [p. 77]. La traduzione proposta da B. NEWMAN, *Renaissance Feminism*, cit., p. 351 e nota 59 («It was no shame for an apostle to learn from a woman who was teaching in the church») è sintatticamente insostenibile. L'uso del congiuntivo («Nec turpe fuit apostolo discere a muliere quae doceret in ecclesia») legittima la traduzione comunemente adottata («a weaker reading», secondo la Newman).

³ Cfr. K. E. BØRRESEN, *Le madri della Chiesa. Il Medioevo. Risposta matristica alla tradizionale cultura patriarcale*, Napoli, D'Auria, 1993.

SANDRA PLASTINA

POLITICA AMOROSA
E 'GOVERNO DELLE DONNE'
NELLA RAFFAELLA
DI ALESSANDRO PICCOLOMINI

SUMMARY

Alessandro Piccolomini's dialogue *La Raffaella ovvero della bella creanza delle donne* (1539) was an editorial success which triggered polemics and curiosity because of its desacrating and licentious tenor. However, *La Raffaella* cannot be reduced to a provocative game which focuses upon secret love and suggests to women the masculine ideal of a life based upon simulation. Rather, the dialogue is a guide in love affairs and presents a demystification of contemporary love rituals, both courtly and Neoplatonic. Thus, the author stresses the relative value of honour, because laws imposed by men establish that actions that are viewed as shameful for females may be viewed as a ground of honour and magnanimity for males.

ALESSANDRO PICCOLOMINI, filosofo senese e accademico degli Intronati, nel 1539 pubblica a Venezia il dialogo dal titolo *La Raffaella ovvero della bella creanza delle donne*,¹ destinato a riscuotere un grande successo di pubblico e a suscitare polemiche e curiosità per il suo carattere dissacratorio e licenzioso. La fortunata opera, ristampata negli anni successivi in edizioni integrali e parziali, fu variamente imitata,² tradotta in francese da una donna,³ e persino confutata, a distanza di due secoli dalla sua prima apparizione, da padre Ubaldo Montelatici, fondatore dell'Accademia dei Georgofili

¹ Un'edizione moderna del dialogo in *Trattati del Cinquecento sulla donna*, a cura di Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1913; successive edizioni: a cura di D. Valeri, Firenze, Le Monnier, 1944; Milano, Longanesi, 1949; nel 1974 l'editore Arnaldo Forni, Bologna, ha riproposto in ristampa anastatica l'edizione apparsa nella collana «Biblioteca rara» di G. Daelli, 1862. Il dialogo è compreso anche nel volume *Prose di G. Della Casa ed altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, a cura di A. Di Benedetto, Torino, Utet, 1991; l'edizione più recente è a cura di G. Alfano, Roma, Salerno Editrice, 2001 (e a cui si farà riferimento nel presente saggio).

² Nel 1583 uscì a Parigi l'opera di F. D'AMBOISE, *Dialogues et devis des damoiselles. pour les rendre ventueuses et bien-heureuses*, ad imitazione del *Dialogo nel quale si ragiona della bella creanza delle donne*.

³ MARIE DE ROMIEU, *Instruction pour les jeunes dames*, Paris, 1597; trad. it. a cura di C. Menna Scognamiglio, Fasano, Schena, 1992.

che, in risposta alla riedizione del dialogo «corrompitore dei buoni costumi», avvenuta a Lugano nel 1750, si scagliava contro questa sorta di manuale pratico dell'adulterio,¹ scrivendo a Firenze con lo pseudonimo di Speusippo Pletone una anti-Raffaella: *Il Dialogo della bella creanza delle Donne composto da un italiano cristiano e confutato nella sua maggior parte da' dialoghi d'un greco gentile* (1755).

Lo stesso Piccolomini aveva contribuito ad alimentare la fama di libretto irriverente che accompagnava la diffusione del dialogo, inserendone una palinodia nella dedica dell'*Istitutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile et in città libera*, un'operetta pedagogico-morale, che riscosse un enorme successo, scritta qualche anno più tardi, in cui, adeguando il tono al tema morale che si accinge a trattare, coglie l'occasione per ritrattare molte cose «scritte per scherzo e per gioco [...] per dare certo sollazzo a la mente, che sempre severa, e grave non può già stare». ² Ma la smentita poco convinta è, come appare chiaro, dettata solo dalle circostanze. ³ Per giustificare il carattere licenzioso e scanzonato della *Raffaella*, Piccolomini si richiama esplicitamente a Boccaccio e fra le righe ad Aretino, uno dei riferimenti sicuramente più presenti all'autore. Il filosofo senese aveva senz'altro una conoscenza approfondita degli scritti di Aretino e negli anni della composizione della *Raffaella* sembra anche condividerne l'atteggiamento di denuncia nei confronti del conformismo intellettuale e morale della sua epoca, se, nel 1540, scriveva di avergli mandato due sonetti «non peraltro se non acciò che per quello potiate conoscere quanto sia il mio desiderio di veder ritornarvi al gioco antico di flagellar con le vostre e prose e rime i vizii dei principi». ⁴

¹ Diego Valeri, nella sua prefazione alla *Raffaella*, p. 21, scriveva: «in linea morale *La Raffaella* non può essere salvata; ed io, francamente, la sconsiglierei non solo alle minori dei diciassett'anni, ma anche, e segnatamente, alle giovani maritate».

² A. PICCOLOMINI, *Della institutione di tutta la vita dell'huomo nato nobile, et in città libera*, apud Hieronymum Scotum, Venetiis, 1542, f. 205: «E se già molti anni sono dissi alcune cose in questo proposito, dalle quali può parere che s'offoschi la virtù della donna, in un Dialogo che si domanda *La Raffaella* ovver *La Creanza delle donne*, io al presente ritorno indietro, e ritratto tutto quello. che io avessi detto quivi contro l'onestà delle donne: poscia che fu fatto da me tal dialogo quasi per ischerzo e per giuoco; siccome alcuna volta si fingono delle novelle e de' casi verisimili più che veri, come fece il Boccaccio, sol per dar un certo sollazzo alla mente, che sempre serena e grave non può stare».

³ Sull'insincerità della ritrattazione si sofferma il maggior biografo di Alessandro Piccolomini: cfr. E. CERRETA, *Alessandro Piccolomini, letterato e filosofo senese del Cinquecento*, Accademia Senese degli Intronati, 1960; vedi anche C. FAHY, *Love and Marriage in the "Istitutione" of Alessandro Piccolomini, Three Early Renaissance Treatises on Women*, «Italian Studies», xi, 1956, pp. 31-47.

⁴ *Lettere scritte a Pietro Aretino*, a cura di T. Landoni, Scelta di curiosità letterarie inedite e rare dal sec. XIII al XVIII, Bologna, vol. II, 1874, p. 230. Aretino e Piccolomini strinsero

Non meraviglia, dunque, che proprio all'Aretino, legato a Piccolomini da saldi vincoli di amicizia, sia stata attribuita la paternità del dialogo,¹ dal momento che il rapporto fra la vecchia ed esperta mezzana Raffaella e la giovane ed ingenua Margherita, su cui è incentrato l'intero dialogo, richiama molto da vicino i *Ragionamenti*. La Raffaella, infatti, si presenta come una lezione di seduzione, impartita con quell'approccio realistico che, per un verso, l'avvicina ad uno dei tanti manuali d'istruzione, molto frequenti all'epoca, o ad un galateo al femminile *ante-litteram*, e per l'altro la distacca dall'idealismo platonico dell'Accademia degli Intronati di cui d'altra parte Alessandro fu uno dei membri più attivi, diventandone, in un determinato momento storico, il vero *leader*.²

Lo stesso Piccolomini affrontò negli anni successivi, in altre sue prove letterarie, un genere più consono allo spirito degli Intronati, scrivendo una *Oratione in lode delle donne*, che costituisce la premessa alla traduzione in italiano del *De nobilitate et prae excellentia foeminei sexus declamatio* di Cornelio Agrippa,³ nella quale l'eccellenza della donna è celebrata secondo il modello tipico del *Cortegiano*. Il prototipo di Castiglione che si andava affermando come canone «contempla la necessità di affiancare al nobiluomo un analogo muliebre, a tutela di un assetto coerente e organico della pratica dialogica e del modello delineato».⁴

rapporti di amicizia durante il soggiorno a Padova del filosofo senese, ma non si escludono contatti anche all'epoca della stesura del dialogo, come suggerisce R. SCRIVANO, *Alessandro Piccolomini*, in *Cultura e letteratura nel Cinquecento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, pp. 13-50.

¹ MATTEO BANDELLO, *Le Novelle*, I, 34: «leggeva la Nanna o sia Raffaella de l'Aretino».

² Cfr. R. SCRIVANO, *Alessandro Piccolomini*, «La rassegna della letteratura italiana», LXVIII, 1964, pp. 63-84. Sugli aspetti più rilevanti dell'impegno culturale di Piccolomini, promotore a Siena di una politica di *ralliement* nei confronti del potere mediceo dopo la guerra del 1554-56, vincendo le resistenze presenti nell'Accademia degli Intronati, cfr. M. CELSE, *Alessandro Piccolomini, l'homme du ralliement*, in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance*, a cura di A. Rochon, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1973, pp. 7-76.

³ *Della nobiltà ed eccellenza delle donne, dalla lingua francese nella italiana tradotto. Con una oratione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime*, Vinegia, G. Giolito de' Ferrari, 1545. Come rileva M.-F. PRÉJUS, *L'orazione in lode delle donne di Alessandro Piccolomini*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLXX, 1993, pp. 524-545: 529, «l'imprecisione del titolo e l'associazione delle due opere in un volume fece talvolta attribuire al gentiluomo senese la traduzione del testo di Agrippa che, in realtà, sarebbe dovuta a Francesco Coccio»; cfr. inoltre la *Postilla* di A. DI BENEDETTO, *ivi*, pp. 545-551. Per il testo di Agrippa si rinvia al contributo di Vittoria Perrone Compagni in questo stesso fascicolo.

⁴ A. BALDI, *Tradizione e parodia in Alessandro Piccolomini*, Lucca, Pacini Fazzi, 2001, p. 72, a cui si fa riferimento per quanto riguarda i rapporti tra Piccolomini e il modello proposto dal *Cortegiano*. Come efficacemente sottolinea l'autore, p. 87: «si ravvisa infatti nel Cor-

La bella creanza delle donne si caratterizza, soprattutto, per l'interessante struttura compositiva. Il dialogo ha, infatti, l'andamento della commedia, in cui con ironia e leggerezza si discute di importanti temi morali. Estendendo la definizione che Sperone Speroni dà del dialogo d'amore, anche nella *Raffaella* «si procede alla maniera delle commedie [...] in cui si imitano i nostri alterni ragionamenti, non introdotti né interrotti dallo scrittore». La forma dialogica è quella riconosciuta come la più adatta per la divulgazione filosofica e l'insegnamento morale. Il filosofo senese fu, infatti, un convinto assertore della necessità di divulgare la filosofia in italiano, pubblicando in volgare corsi di logica, fisica, astronomia e morale «per solo desiderio di giovare a molti che io conosco d'intelletto buonissimo, e atto a filosofare, i quali non sapendo altra lingua che la Italiana lor materna, per non consumare in tor lingue stranie, quel che gli avanza de' buoni anni loro, involti si vivano nell'ignorantia». ¹

Come scrive nella lettera di dedica al Cardinale di Mendoza de *L'istrumento della filosofia*, «mi lasciai cader in animo alquanti anni sono, di trattare scrivendo le cose di filosofia non solo con ordine pieno d'agevolezza (il che altri forse e latinamente e grecamente han cercato di far ancora), ma con lingua pura Italiana nostra nella qual cosa sarò forse il primo, dico il primo». ² Lo scopo, infatti, di questo suo manuale di logica in volgare è proprio quello di esporre in italiano i fondamenti della filosofia e i suoi *strumenti*, svolgendo «con la lingua propria nostra ogni importante parte della filosofia», incominciando a scriverne «con ordinato concatenamento delle cose, fin dai loro principi», in modo che tutti possano ben godere dei benefici della perfezione della filosofia, non escluse neppure le donne, che conoscendo solo la lingua italiana «restan per questo prive e ignude senza lor colpa di quegli abiti che far le potrien felici, né posson leggendo imparare di quanta forza sieno le virtù che lor convengono». ³

Il forte interesse nutrito da Piccolomini per la diffusione del sapere e per gli aspetti educativi legati alla divulgazione è certamente da collegare con la frequentazione, durante gli anni padovani, di quell'ambiente filosofico più direttamente influenzato dalle idee di Pom-

teggiano la matrice prima, e contrario, della *Raffaella*, è edita nel 1539 e pervasa da un acuto spirito di parodia, sotteso da fermenti eterodossi».

¹ Così Piccolomini scriveva nel 1550, accingendosi a pubblicare un corso completo di filosofia in italiano, come leggiamo in E. GARIN, *Umanisti, Artisti, Scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 232-233, nota.

² A. PICCOLOMINI, *L'istrumento della filosofia*, Venezia, 1560, f. 2r.

³ Ivi, ff. 2r-v, 4r.

ponazzi sulla realtà mobile della lingua e dalle successive elaborazioni di Sperone Speroni, soprattutto riguardo alla validità dell'uso del volgare. L'idea centrale della riflessione di Piccolomini ruota, infatti, tutta intorno al rapporto tra lingua e cultura così come era stato sviluppato nel *Dialogo delle lingue*, composto da Speroni tra il 1530 e 1542, e il nucleo del programma culturale del filosofo senese si richiama esplicitamente alla previsione speroniana secondo cui «tempo forse pochi anni appresso verrà, che alcuna buona persona, non meno ardita che ingegnosa, porrà mano a così fatta mercanzia: e per giovare alla gente, non curando dell'odio e dell'invidia de' letterati, condurrà d'altrui lingua alla nostra le gioie e i frutti delle scienze: le quali ora perfettamente non gustiamo né conosciamo».¹ Ma sotto alcuni aspetti il progetto culturale di Piccolomini si arricchisce anche di nuove implicazioni che gli consentono di approfondire le posizioni riguardo alla divulgazione della cultura presenti nell'ambiente padovano legato all'Accademia degli Infiammati.

Le scelte filosofiche dell'autore e le sue convinzioni riguardo all'importanza della divulgazione ci inducono a credere che il dialogo sulla *bella creanza* non sia un'opera esclusivamente letteraria. La ripresa di numerosi *topoi* attinti alla letteratura didattica e soprattutto al teatro, in linea con altri testi dell'epoca, non giustifica, a nostro parere, la convinzione espressa da alcuni interpreti, secondo cui la scelta dialogica da parte di Piccolomini rappresenti solo un utile espediente narrativo. L'impianto dell'operetta, letto in quest'ottica, consentirebbe al filosofo di fare un passo indietro rispetto alle idee espresse dalla protagonista, la maliziosa e scaltra Raffaella, e le abili precauzioni narrative che la finzione dialogica permette, fornirebbero a Piccolomini la possibilità di declinare parzialmente dalle sue responsabilità per quanto riguarda il tono amorale e irriverente della conversazione.

Su questi temi si è soffermata Marie-Françoise Piéjus,² in una delle letture più interessanti e complete che siano state dedicate al dialogo. A giudizio della studiosa francese, Piccolomini accoglie nella sua ope-

¹ S. SPERONI, *Opere*, vol. I, Venezia 1740, p. 195. Sull'influenza esercitata da Speroni e dall'aristotelismo rinascimentale sull'opera di Piccolomini cfr. H. MIKKELI, *The cultural programmes of Alessandro Piccolomini and Sperone Speroni at the Paduan "Accademia degli Infiammati" in the 1540s*, in *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, ed. by C. Blackwell and S. Kusukawa, Aldershot, Ashgate, 1999.

² M.-F. PIÉJUS, *Venus Bifrons: le double idéal féminin dans «La Raffaella» d'Alessandro Piccolomini*, in *Images de la femme dans la littérature italienne de la Renaissance. Préjugés misogynes et aspirations nouvelles: Castiglione, Piccolomini, Bandello*, Études réunies par André Rochon, Centre de recherche sur la Renaissance italienne, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1980, pp. 81-167.

ra tutti gli stereotipi sulle donne, proponendo loro comportamenti sostanzialmente conformi all'ideologia maschile. L'autore riesce così a creare l'illusione di essere dalla parte delle donne; giocando sul principio di una solidarietà femminile implicita, egli riesce a persuadere il pubblico femminile, spacciando il suo discorso sulla donna per un discorso da donna. E l'illusione risulta talmente efficace da indurre a credere che il dialogo sia «un capolavoro di psicologia femminile»,¹ mentre la Piéjus lo inserisce di diritto nella tradizione misogina dell'epoca. La studiosa francese rileva, infatti, la persistenza degli schemi antifemministi tradizionali: l'opera è un catalogo dei difetti femminili, e come manuale educativo tende a perpetuarli: i differenti ruoli imposti ad una *gentildonna* e attraverso di lei a tutte «quelle che leggeranno» indurranno ad adottare comportamenti conformi all'immagine della duplicità e dell'astuzia, che sono classicamente tratti attribuiti alle donne.

Ma la *Raffaella* non è solo un gioco provocatorio che mette al centro della lezione sulla bella creanza l'amore clandestino e suggerisce alle donne l'ideale maschile di vita basato sulla simulazione. Il dialogo si presenta soprattutto come una guida per acquisire le doti necessarie alla politica amorosa, e come un'opera di demistificazione dei rituali amorosi contemporanei d'ispirazione cortese e neoplatonica. Per questo motivo la lettura della Piéjus, da cui prendiamo le mosse, pur approfondita e ricca di suggestioni, risulta eccessivamente unilaterale.

Per il filosofo Piccolomini, la sfera morale non appartiene né agli uomini né alle donne: il vero governo, che è innanzi tutto governo di se stessi, è esercitato solo da quegli uomini e da quelle donne che sul piano morale sanno di cosa si parla quando si parla di virtù, e non è un caso che, nel dialogo, l'interesse si concentri sulla demistificazione del concetto di virtù, in un senso che ci richiama molto da vicino quanto aveva scritto in proposito Machiavelli. Piccolomini prescrive, infatti, norme di comportamento per «guidare un amore [...] con prudenza ed accortezza e temperanza»,² come leggiamo nella dedica che lo Stordito Intronato rivolge «A quelle donne che leggeranno». Tutte le donne, premette l'autore, con lo scudo delle loro virtù sono capaci di difendersi dagli attacchi dei loro detrattori, ed a questo punto l'opera dello scrittore perderebbe di significato se egli non aggiungesse prontamente che fra le molte virtù delle donne s'annida «qualche particel-

¹ È quanto afferma N. BORSELLINO, *Il teatro del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1973, p. 34.

² *La Raffaella*, p. 31.

la che non sia proprio da lodar», e proprio su queste mancanze egli vuole intervenire, per riprenderle e riformarle, «accioché ne nasca di questo, che voi donne, scacciato via quel che non è così buono, rimaniate in quella perfezione nella quale la natura v'ha create». ¹ L'autore si rivolge a tutte le nobilissime donne che «possono discorrere e giudicare, consigliare e provvedere in qualsivoglia caso d'importanza così bene come gli uomini, e se vantaggio ci è, è in esse. E questo diteglielo arditamente». ² Alle donne il filosofo consiglia di leggere il dialogo in presenza di quegli uomini «pessimi, maligni, scandalosi; i quali, fra le altre bugie che dican di voi donne, sogliano affermar che nell'animo delle donne non si posson crear mai gran concetti e sentenze profonde e di giudicio, ma solamente discorsi frivoli e snervati». ³

Il dibattuto tema dell'educazione delle donne sta molto a cuore a Piccolomini, che offre in poche battute un compendio delle proprie convinzioni sull'argomento. Sulla stessa tematica ritornerà, con grande incisività, anche nella sua opera di divulgazione filosofica, dal momento che

le donne parimenti, nelle virtù delle quali vuole Aristotele, che il mezo del felice stato delle Città risegga; non essendo costume in Italia di far loro apprendere altra lingua, che quella, che delle nutrici imparano; restano per questo prive e ignude senza lor colpa di quegli habiti, che far le potrien felici: né possan leggendo imparare di quanta forza sieno le virtù, che lor convengono, e con quali operationi, esercitationi, e ufficii si possin perfette rendere essendo ogni buona notizia nel ventre chiusa della filosofia. ⁴

Le donne, dunque, devono imparare quanta forza risiede nelle virtù che a loro convengono, così come agli uomini, e trarre dalla filosofia quegli insegnamenti che permettano di perfezionare la loro natura, di aspirare a quella perfezione «che portano le scientie e le discipline [...] e la filosofia, che è la vera madre della felice vita nostra». ⁵ Piccolomini, dunque, va oltre le posizioni sostenute da Juan Luis Vives nel *De institutione foeminae Christianae*, una delle opere più importanti e

¹ Ivi, p. 28.

² Ivi, pp. 29-30.

³ Ivi, pp. 17-18.

⁴ A. PICCOLOMINI, *L'istrumento della filosofia*, Venezia, 1560, f. ar. Per le convinzioni espresse dal filosofo sul sapere a cui le donne devono accedere cfr. E. GARIN, *Umanisti*, cit., p. 233, nota 29, che richiama l'attenzione sul femminismo di Piccolomini sul quale si era soffermato L. OLSCHKI, *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance Zeit*, Leipzig-Firenze, Olschki, 1922, in part. pp. 222-238.

⁵ Al contrario «imperfetto si può domandar quell'uomo, che non avendo gustato il latte della filosofia, che è la vera madre della felice vita nostra, non sappia, ne possa beatamente vivere gli anni suoi, ne conoscere in faccia, non solo le cagioni di tante, e si belle cose, che ne stan d'intorno, ma ne ancor la vaghezza della virtù stessa, dove il sommo nostro bene è riposto».

diffuse dedicate alla questione dell'istruzione femminile.¹ Nel *De institutione* si sostiene, infatti, che nella mente delle donne non vi sono difetti congeniti che possono impedire il conseguimento della saggezza; ma, nonostante questo riconoscimento, per il moralista spagnolo le donne devono essere comunque attentamente messe in guardia dall'assumere atteggiamenti impropri, perché i principali scopi della loro educazione restano l'onestà e la castità.

Come Vives, anche Erasmo da Rotterdam si rallegra, in un famoso colloquio dal titolo *L'abate e la donna erudita* (che Piccolomini poté aver letto nell'edizione pubblicata a Firenze presso Giunta nel 1531), di vedere le donne che beneficiano della più ampia istruzione. Ma Erasmo non si limita a spezzare una lancia in favore dell'uguaglianza dei sessi.² Come Erasmo, anche Piccolomini crede che il matrimonio sia la condizione generale degli uomini e delle donne, ma se alle malmaritate il primo consiglia solo la diplomazia, ispirandosi al principio della concordia, l'autore della *Raffaella* va ben al di là. Come si è detto, per il filosofo senese le donne devono innanzitutto imparare «di quanta forza sieno le virtù», associando sapere e diletto. Se l'obiettivo della filosofia consiste nell'acquisizione di quegli abiti che possono condurre alla felicità etica, ed è con questo preciso intento che Piccolomini ne propone lo studio alle donne nella sua opera di divulgazione filosofica, l'atteggiamento non muta nel dialogo sulla *bella creanza*. E se nella *Raffaella* il consiglio che l'autore rivolge alle donne riguarda i modi per conseguire la felicità amorosa, anche così, trasposto sul piano della politica amorosa, il discorso sulle virtù non cambia:

Ma se d'altro canto, donne mie, voi sarete piene di tanta prudenza ed accortezza e temperanza, che voi sappiate mantenervi e godervi l'amante vostro, eletto che l'avete, fin che duran gli anni vostri, così nascostamente, che né l'aria, né il cielo ne possa suspiciar mai, in questo caso dico e vi giuro che non potete fare cosa di maggior contenuto e più degna di una gentildonna che questa.³

¹ Sul *De institutione* di Vives, rinvio al contributo di Valerio Del Nero in questo stesso fascicolo.

² Nel colloquio erasmiano, Magdalia, che è una borghese intelligente, fine e colta, ha facilmente il sopravvento sul rozzo Padre Abate, ed è inoltre capace di associare sapere e diletto: «E se a queste cose Dio aggiungesse anche la sapienza non crederebbe lei di vivere più felice?»; l'abate all'educazione completa per le donne obietta: «D'altronde, anche la gente la pensa così, tanto è vero che una donna che conosca il latino è rarissima e guardata con sospetto». Ma Magdalia replica: «Non mi parli della gente! È così ostile a far bene! E la consuetudine, poi! Maestra di ogni male. Bisogna invece assuefarsi al meglio, così finirà per diventare abituale ciò che prima era insolito, agevole ciò che era duro, bello quello che non sembrava tale». Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *I colloqui*, a cura di Gian Piero Brega, Milano, Garzanti, 2000, pp. 144-149: 147. Su Erasmo e le donne cfr. E. V. TELLE, *Erasmus et le septième sacrement*, Genève, Droz, 1954.

³ *La Raffaella*, p. 31.

È infatti nella scelta, nella capacità di elezione (e nelle «avvertenze che la ha a avere in eleggersi un che sia come esser debba») che risiede la vera felicità amorosa, «la divinissima union degli animi», dal momento che nel matrimonio è preclusa ogni possibilità di scegliere, perché «le mogli e i mariti si pigliono alla cieca, senza aversi mai veduti»; e spesso «si debbono congiungere in matrimonio due persone di contraria natura e di diversi costumi».¹

Non c'è da scandalizzarsi, pertanto, che il filosofo, fra le buone cose che convengono ad una gentildonna, reputi «convenevolissimo ch'ella con grande destrezza si elegga un amante unico in questo mondo e insieme con esso goda segretissimamente il fin dell'amor suo». Piccolomini può permettersi di elargire i suoi preziosi consigli dal momento che si presenta al suo pubblico come più avvezzo alle cose del mondo rispetto alle donne stesse, fra le quali possono essercene di sicuro molte ancora inesperte riguardo ai comportamenti da adottare, in quanto più use ad occuparsi di «gomiccioli e matasse». D'altra parte, come ammetterà la stessa Margherita a fine dialogo, «or m'accorgo ch'egli è pur bene il parlar con chi sa e ha pratica delle cose», se si vuole diventare savi, «ché mi pare aver più guadagnato in giudizio in questo poco di tempo oggi ch'io son stata con voi, che in tutto il resto ch'io son vissuta».²

Ma ciò che più sta a cuore a questo amico del sesso femminile è il fine, ed è uno dei più nobili, a cui questi suggerimenti tendono: il perfezionamento della natura femminile. Nell'esprimere il suo apprezzamento nei confronti delle capacità intellettuali delle donne, Alessandro Piccolomini rovescia lo schema caro a Vives,³ proponendo una rottura con le credenze morali tradizionali. Ispirato dalla lettura di Machiavelli, egli costruisce il suo dialogo di politica amorosa con molta abilità ed acutezza. Il vero discorso, che al filosofo preme, verte sulla virtù che appartiene nella visione machiavelliana, fatta propria dal filosofo senese, alla classe delle cose utili. Resa desiderabile per calcolo, essa contiene necessariamente un qualche elemento di costrizione. L'utile infatti non è in sé piacevole ma conduce al piacere, produce co-

¹ Ivi, p. 108.

² Ivi, p. 109.

³ Per la questione dell'educazione della figura della donna nel Rinascimento, oltre alla bibliografia citata nella nota 13 del contributo di V. Del Nero, ricordo anche: M. L. KING, *La donna nel Rinascimento*, in *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1995, pp. 273-327; P. BENSON, *The invention of the Renaissance woman: the challenge of female independence in the literature and thought of Italy and England*, Pennsylvania State University Press, 1992; F. SBERLATI, *Dalla donna di palazzo alla donna di famiglia. Pedagogia e cultura femminile tra Rinascimento e Controriforma*, Florence, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, 1997 («I Tatti Studies. Essays in the Renaissance», 7), pp. 119-174.

munque piacere. Al contrario l'onore e l'onestà, che rappresentano, nello schema di Vivès, uno degli scopi dell'educazione delle donne, sono nella *Raffaella* piacevoli solo per la lode che ad esse si accompagna, buoni, in conclusione, per convenzione. L'esercizio della prudenza, la temperanza o l'accortezza, così caldamente raccomandate dal filosofo, procurano piacere come loro naturale conseguenza, mentre l'onore e l'onestà lo procurano solo per effetto della convenzione, fanno parte di ciò che è buono solo perché così la gente lo chiama.

Le vere virtù, invece, hanno un effetto salutare, indipendentemente dal fatto che gli altri sappiano della nostra prudenza o temperanza; non così per l'onestà che, come l'onore, è vista, nella *Raffaella*, nella relatività del contesto sociale. L'autore del dialogo mostra come si deve intendere la virtù dell'onore, e la relatività di tali concetti, proprio partendo dal presupposto che le leggi, tirannicamente ordinate dagli uomini, stabiliscono che una medesima cosa considerata per le donne 'vituperosissima' sia per loro motivo di onore e grandezza.¹

L'elemento forse più interessante, da un punto di vista interpretativo della *Raffaella*, risulta, a mio parere, quello che collega il dialogo alle idee espresse nel capitolo XVIII del *Principe*, nel quale Machiavelli fa riferimento alle qualità che è necessario «parere d'avere», in ragione del peso che esse hanno nella considerazione sociale.² Anche nel dialogo la parola chiave è 'fingere': la *gentildonna* deve saper «fingere con rossore» o mostrare «altro finto segno d'onestà», e riguardo ai legami coniugali almeno «fingere d'amare». Termini come 'parer', 'paia', 'coprire', 'coperto' non sono meno frequenti. Il giudizio espresso dagli altri è strettamente vincolato all'apparenza.

Virtù quali l'onore e l'onestà sono solo, dunque, questione di apparenza, giungendo, in questo rovesciamento tra ciò che è e ciò che appare, ad esiti paradossalmente conseguenti, perché, come afferma il segretario fiorentino, «gli uomini iudicano più a gli occhi che alle

¹ La storia dell'adulterio è, ad esempio, la storia eclatante di una doppia morale: cfr. K. THOMAS, *The Double Standard*, «Journal of the History of Ideas», xx, 1959, pp. 195-216, che individua una spiegazione di questa dicotomia nel valore attribuito alla castità femminile in una società patriarcale fondata sulla logica economica del matrimonio. Smascherando un arbitrio e denunciando le ingiurie recate alle donne, Piccolomini si serve degli stessi argomenti nel difendere le virtù femminili nell'*Oratione in lode delle donne*, cit., c. 30v: «gli uomini hanno usato quelle forze [...] facendo legge e statuti contra d'esse e togliendole quella libertà che non men che a gli uomini fu lor concessa».

² N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Milano, Rizzoli, 1994, XVIII, 4-5, *In che modo e' principi abino a mantenere la fede*, in part. pp. 157-158: «E gli uomini in universali iudicano più agli occhi che alle mani; perché tocca a ognuno, a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione di molti».

mani, perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'». Piccolomini esaspera, quasi senza farsene avvedere, queste considerazioni, che svuotano le virtù del significato ad esse tradizionalmente attribuito:

Hai da sapere che l'onore o il biasimo non consiste principalmente nel fare ella una cosa o non la fare, ma nel credersi che la faccia o non credersi; perché l'onore non è riposto in altro, se non ne la stimazione appresso agli uomini. Peroché, se 'l sarà alcun segretissimamente ladro o omicida o simili, e sarà tenuto lealissimo e giusto, tanto è a punto, quanto a l'onore, come se non avesse quei vizi; e così per il contrario, essendo uomo dabbene e tenuto scelerato, le virtù sue gli sono poco men che vane e superflue.¹

La *gentildonna* proposta dal dialogo, abituata a governare,² eserciterà un controllo costante su se stessa, e anche in materia di passione d'amore riconoscerà l'opportunità di «governarsi con giudizio», perché «gran giudizio e gran discorso e molt'arte e governo bisogna avere, a governarsi e reggersi intorno a questa parte, e massimamente a una donna, per essere a lei più d'importanza il pericol che le ne segue».³ La perfetta *gentildonna* saprà così mascherarsi, preservando la propria indipendenza senza dare adito a critiche. La *bella creanza*, le buone maniere e la 'dissimulazione onesta' servono a coprire «nascosissimamente [...] la verità de' pensieri suoi, ed i travagli e mutazion dell'animo», nella consapevolezza che la segretezza è il nerbo dell'amore, preludio alla scoperta più profonda della solitudine della coscienza e della serenità degli abissi del cuore.

Ma la virtù chiave, di cui il senese tesse l'elogio con grande convinzione,⁴ è sicuramente la prudenza, che insieme al «buon giudizio», costituisce la sola vera virtù. Se la saggezza è, infatti, scienza universale, la prudenza è tattica particolare che, nel suo percorso dal *Cortegiano* fino al *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto, trova un significativo momento di considerazione, in vista di una rimodulazione delle

¹ *La Raffaella*, pp. 84-85.

² Nel periodo della composizione della *Raffaella* Piccolomini traduceva gli *Economici* di Senofonte, dedicandoli a Madonna Frasia Venturi: *La economica di Xenofonte*, tradotta di lingua greca in lingua toscana dal S. Alessandro Piccolomini, altrimenti lo Stordito Intro-nato, Al Segno del Pozzo, in Vinegia, 1540. Cfr. *La Raffaella*, p. 74: «Il governo della casa, o Margherita, se ben condotto, apporta grande lustro ad una dama e la fa molto stimare da quelli che la conoscono». Ma la perfezione domestica è qui messa al servizio della libera iniziativa amorosa e dell'intraprendenza; il governo della casa non protegge contro le tentazioni dell'adulterio. Ai tranelli che la società tende alle donne (forte richiesta di responsabilità, castità e amore platonico, devozione familiare) non si può rispondere che con la dissimulazione.

³ Ivi, p. 77.

⁴ Cfr. l'elogio della prudenza tessuto da Piccolomini nell'*Orazione fatta in morte di Aurelia Petrucci nel 1542*, Firenze, Domenico Marzi, 1771, p. 25.

sue regole, proprio nel dialogo di Piccolomini. La prudenza, diventata oggetto privilegiato della riflessione teorica già a partire dal '400, e alla cui fortuna aveva contribuito in modo determinante la ripresa accompagnata da vari commenti dell'*Etica Nicomachea*,¹ è posta così al centro della vita civile intesa come 'civile conversazione', fusione di morale, politica e retorica in cui l'ordine è quasi un convergere di ben ragionare, ben persuadere e bene operare. Diventa decisivo per la connotazione della prudenza – non più considerata come virtù dianoetica, o comunque fondata su un livello metafisico e/o teologico –, il rapporto con l'esperienza, il legame con il tempo: essa, divenuta appannaggio dei saggi, potrà d'ora innanzi palesarsi quale unica guida degli uomini.² Piccolomini aveva già dedicato alla prudenza due interessanti capitoli della sua opera morale scritta nel 1543,³ celebrandone il trionfo. Dopo una scontata e dovuta considerazione rivolta alla sapienza, che «le prime cause sopra la natura eccellenti considera», è alla prudenza che l'autore guarda come alla «regina delle virtù», dal momento che «essendo la prudenza quella retta e regolata ragione che l'appetito regge e governa, è necessario che, dove ella sia, non sol si ritrovi alcuna altra virtù morale, ma che parimenti tutte le altre vi sieno».⁴

La prudenza si configura dunque come conoscenza e capacità pratica di adeguarsi e contrastare la fortuna in relazione ai tempi in cui la fortuna si dispiega. Chi, infatti, considererà attentamente le ragioni di ogni conquista e di ogni successo politico, machiavellianamente «vi vedrà dentro mescolate con la fortuna una virtù e prudenza grandissima»,⁵ dal momento che, come è detto in *Discorsi* I, 9, si deve tener conto che «l'ordinatore d'una repubblica [...] debbe bene in tanto essere prudente e

¹ Per quanto riguarda la fortuna dell'etica aristotelica nel Quattrocento, cfr. E. GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, «Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali "La Colombaria"», n.s., II, 1947-1950, Firenze, 1951, pp. 55-104. Cfr. inoltre C. B. SCHMITT, *Aristotle's Ethics in the Sixteenth Century: some Preliminary Considerations*, in *Ethik im Humanismus*, hrsg. von W. Rugg und D. Wuttke («Beiträge zur Humanismus Forschung», IV), Boppard, Boldt, 1979, pp. 93-195.

² Cfr. V. DINI, *La prudenza, da virtù a regola di comportamento. Tra ricerca del fondamento ed osservazione empirica*, in V. DINI, G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima Età moderna*, Napoli, 1983, pp. 50-90. Per un sintetico quadro storico del primato della prudenza cfr. R. DE MATTEI, *Dal primato della sapienza al primato della prudenza nel dottrinarismo politico italiano del '500 e del '600*, «Giornale critico della filosofia italiana», LVII, 1976, pp. 116-127.

³ A. PICCOLOMINI, *De la istitutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile e in città libera libri x*, Venetiis, 1543, l. VII, cap. 15, *De la Prudenza* e cap. 16, *De l'eccellenza de la Prudenza*.

⁴ Ivi, cap. 16, p. 179.

⁵ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 1983, l. II, cap. I, p. 215: «Quale fu più cagione dello imperio che acquistarono i romani, o la virtù o la fortuna».

virtuoso». La coppia di queste doti ritorna ripetutamente in Machiavelli, sempre per indicare capacità e lungimiranza politica. Così nel *Principe*, 3, prudenza e virtù sono attribuite ai Romani, ai quali non piacque mai «quello che tutte di è in bocca de' savii de' nostri tempi, di godere el beneficio del tempo, ma si bene quello della virtù e prudenza loro».

È interessante notare, che, come in Machiavelli, anche nelle pagine del filosofo senese la prudenza appare o una variabile aggiuntiva, oppure una vera e propria sostituzione della virtù, e spesso essa diventa condizione necessaria e sufficiente affinché gli uomini possano «seguir lor bene ed evitar lor danno», come nel III libro dei *Discorsi*, dove la prudenza è considerata sinonimo di 'saviezza', e in definitiva della stessa sapienza. Prudenza e sapienza congiunte consigliano, ad esempio, in alcune circostanze, la simulazione, come nel caso di Bruto: «non fu mai alcuno tanto prudente, né tanto estimado savio per alcuna sua egregia operazione, quanto merita d'esser ritenuto Iunio Bruto nella sua simulazione della stultitia», e significativo è lo stesso titolo del capitolo: «Come simulare in tempo la pazzia». S'arriva abbastanza facilmente dunque alla conclusione a cui giunge anche il filosofo senese nel suo dialogo: la simulazione è un accorgimento che può essere suggerito dalla prudenza.¹

Ancora una volta l'approccio di Piccolomini richiama molto da vicino gli insegnamenti morali di Machiavelli. Il filosofo senese si muove toccando i punti cruciali del discorso morale, sul piano di una divertita osservazione dei comportamenti. In veste di consigliera, Madonna Raffaella si rivolge alla gentildonna Margherita, ma come maestra di politica amorosa si rivolge a tutte le donne. In quanto manuale e guida al comportamento l'opera espone una dottrina generale; in quanto dialogo letterario contiene un consiglio particolare, e fra la parte generale e quella particolare ci può essere un legame più intimo della mera compatibilità: la dottrina generale può rendere necessario il consiglio particolare, date le circostanze speciali in cui la destinataria si trova.²

¹ A. PICCOLOMINI, *De la istitutione*, cit., p. 177: «Per la qual cosa l'ufficio del prudente, è di saper ben consultare et leggere tutte quelle cose, che son ragionevoli e utili a ben vivere e alla felice vita dell'huomo; regolando in ciascheduna virtù le operationi, che virtuose chiamar si debbano, e determinando il mezzo de gli affetti, intorno a i quali le virtù si ritrovino, di maniera che color che prudenti saranno, che consultandosi sapran conoscer quelle cose, che a se stessi e alle famiglie loro, e finalmente alle lor Repub. buone veramente stimar potransi».

² *La Raffaella*, p. 47: Raffaella: «Vuoi, Margherita, ch'io discorra nelle cose che aviam a dir oggi, secondo l'esser tuo, e che s'appartiene a te solamente, ovver insieme di molt'altre, secondo le diverse qualità loro?» e continua: «Il mio primo proponimento è oggi di mostrarti le cose secondo l'esser tuo particolare».

Un insegnamento di ordine generale, per quanto nuovo e 'forte', può sembrare redento se conduce a un lodevole consiglio particolare, quale quello di perfezionare la natura femminile, che il filosofo enuncia in apertura. Piccolomini suggerisce in tal modo un'interpretazione tollerabile della dottrina 'sconveniente', che costituisce il nucleo dell'opera – la quale, come si è detto, propone una rottura con la morale tradizionale e con le credenze accreditate. Anche se alcune delle affermazioni più eccessive del dialogo non sono dette con tono serio, ma sono ironiche e intese a far divertire, nel rispetto dei veri intenti pedagogici, esse comunque porteranno alla rivelazione di un nuovo codice in accordo con la verità effettuale e con la 'vera natura' dei comportamenti degli uomini e delle donne.

LYNN LARA WESTWATER
«LE FALSE OBIEZIONI
DE' NOSTRI CALUNNIATORI»:
LUCREZIA MARINELLA RESPONDS
TO THE MISOGYNIST TRADITION

SUMMARY

Giuseppe Passi's *Donneschi diffetti*, a diatribe against women published in Venice in 1599, demanded immediate response. Lucrezia Marinella rushed to compose one, her *Nobiltà et eccellenze delle donne, et i diffetti e mancamenti degli huomini*, which she issued in Venice in 1600. The next year she put to press an expanded version of the work, which directly answered not only Passi's attack but also other texts that assailed women, including Torquato Tasso's *Della virtù femminile e donnesca* and Boccaccio's *Corbaccio*. This paper seeks to understand the differences between the 1600 and 1601 editions of the *Nobiltà* and to examine Marinella's varied responses to vernacular misogyny.

AMONG the many faults that Giuseppe Passi attributed to women in his *Donneschi diffetti*, an antifeminist diatribe published in Venice in 1599, was intellectual vacuity. He charged that women

si reputano con quattro ciance un Demostene, un Platone, un Aristotile, un Cicerone [...] [S]apendo recitare "*Ille ego qui quondam gracili modulatus avena*," pensano di dare ad intendere alle genti d'esser in poesia [...] un Omero e un Virgilio. Ma se li dimandi che facciano la costruzione o che espongano il verso, sentirai delle baiate.¹

Passi's assertion of women's intellectual pretensions – another dimension of their idle tongue-wagging – was of course not novel, and for this chapter of the *Diffetti*, Passi pillaged from a long tradition.² But his comments are nevertheless striking since his text, instead of discouraging women's intellectual ventures, impelled them.

¹ G. PASSI, *I donneschi diffetti*, Venice, Iacobo Antonio Somascho, 1599, pp. 278-279. All *Diffetti* citations are from this edition. «*Ille ego qui quondam gracili modulatus avena*» was the supposed beginning to the *Aeneid*.

² He cites at length and fairly accurately, for instance, from Juvenal's *Satire* vi, lines 434-54, and from dozens of other religious and classical texts that discourage women's expression.

His text prompted the 1600 publication of *Il merito delle donne*, written by Modesta Pozzo de' Zorzi (1555-1592) under the pseudonym of Moderata Fonte in the early 1590s but never before brought to press.¹ The work enacts the two-day conversation of seven upper-class Venetian women who, gathered in the *locus amoenus* of a luxuriant garden owned by one of the women, debate men's virtues and flaws. They discuss both theoretical issues – the philosophic and religious basis, for instance, of men's authority – and more concrete ones, such as husbands' mistreatment of their wives. Not just concerned with men's merits and demerits, the women also put forward women's strengths, and especially those that distinguish them from men. Fonte's celebration of women in dialogic form indirectly but effectively countered Passi's claims.

Over the next half century, Passi's text provoked several other women who wrote to answer his charges directly. In 1614, Bianca Naldi, a woman living in Palermo who had spent time in Venice, penned a response, published by Venetian bookseller Giacomo Violati.² De-

¹ M. FONTE, *Il merito delle donne*, Venice, Presso Domenico Imberti, 1600. On the tract, see the work of among others G. CONTI ODORISIO, *Donna e società nel Seicento*, Rome, Bulzoni, 1979; P. H. LABALME, *Venetian Women on Women: Three Early Modern Feminists*, «Archivio veneto», CXVII, 1981, pp. 81-109; A. CHEMELLO, *La donna, il modello, l'immaginario: Moderata Fonte e Lucrezia Marinella*, in *Nel cerchio della luna: Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, ed. M. Zancan, Venice, Marsilio, 1983, pp. 95-179; A. CHEMELLO, *Giochi ingegnosi e citazioni dotte: immagini del «femminile»*, «Nuova DWF», XXV/XXVI, 1985, pp. 39-55; A. CHEMELLO, *Il «genere femminile» tesse la sua «tela»*, *Moderata Fonte e Lucrezia Marinelli*, in *Liceo Ginnasio 'Elena Corner' Mirano-Venezia: Miscellanea di studi in occasione dell'intitolazione dell'istituto*, Spinea-Venice, Edizioni Multigraf, 1992, pp. 85-107; V. COX, *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, «Renaissance Quarterly», XLVIII, 1995, pp. 513-581; S. KOLSKY, *Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Giuseppe Passi: An Early Seventeenth-Century Feminist Controversy*, «Modern Language Review», XCVI, 2001, pp. 973-989; and C. LESAGE, *Femmes de lettres a Venise aux XVIIe et XVIIIe siècles: Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Arcangela Tarabotti*, «CLIO: Histoire, Femmes et Sociétés», XIII, 2001, pp. 135-144. Also see Chemello's introduction to the modern Italian edition (M. FONTE, *Il merito delle donne*, ed. A. Chemello, Mirano-Venice, Eidos, 1988); and Cox's introduction to the English translation (M. FONTE, *The Worth of Women: Wherein is Clearly Revealed their Nobility and their Superiority to Men*, ed. and trans. V. Cox, Chicago, University of Chicago Press, 1997).

² On this response, see KOLSKY, *Feminist Controversy*, cit., pp. 986-989, who also addresses the long-lasting consequences of Passi's *Diffetti*. On Naldi's text, see also B. COLLINA, *Women in the Gutenberg Galaxy*, in *Arcangela Tarabotti: A Literary Nun in Baroque Venice*, ed. E. Weaver, Ravenna, Longo, 2006, pp. 93-4; 102-3. Collina speculates that the author was actually a man hiding behind a woman's name, assuming this mask in order to profit from the interest female authorship would generate. She also emphasizes Violati's role in soliciting this text, since he still sensed that money could be made off the Passi controversy. The reanimation of this controversy by Naldi's text may have primed the atmosphere for another misogynist text published in Venice, Giambattista Barbo's 1616 *L'oracolo overo in-*

cedes later, the Venetian nun Arcangela Tarabotti (1604-1652) was still driven to answer the *Diffetti* in her *Tirannia paterna*, published posthumously in 1654 as *La semplicità ingannata*. The work attacked not only the practice of forced monachization, to which Tarabotti herself had been subjected, but also women's more general subjugation and the forces that caused it. Letizia Panizza has pointed out that Passi's text is one of three that Tarabotti works to rebut throughout the *Tirannia*, though she only mentions him explicitly once.¹ In this explicit attack, Tarabotti writes:

Che sconci concetti, che applicazioni oscene, mordaci e improprie all'integrità del merito femminile non vi si leggono? Costui ha scritto del sesso donnesco con tanta sfacciatagine e con così giudicioso sentimento che sarebbe degno d'esser fatto re di quei pazzi che dal Garzoni son radunati nel suo *Ospitale*.²

Tarabotti's scathing response to Passi, direct and indirect, was blunted only by the decades that had passed.

In addition to occasioning these responses, Passi's comments most directly and most significantly spurred the Venetian writer Lucrezia Marinella (1571-1653) to write a treatise in defense of her sex, *La nobiltà ed eccellenza delle donne e i diffetti e mancamenti degli uomini*, published in Venice in 1600.³ Marinella belied the charge that women were ig-

vetiva contra le donne, cited in I. MACLEAN, *Women Triumphant: Feminism in French Literature 1610-1652*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 274. I was unable to consult Barbo's book.

¹ L. PANIZZA, *Introduction*, in *Paternal Tyranny*, by Arcangela Tarabotti, ed. and trans. L. Panizza, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 16, 22-23. In addition to Panizza's introduction to the English translation, the *Tirannia* is discussed for example in E. ZANETTE, *Suor Arcangela, Monaca del Seicento veneziano*, Rome-Venice, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1960, and F. MEDIOLI, *Chiave Di Lettura*, in *L'inferno Monacale*, by Arcangela Tarabotti, ed. F. Medioli, Turin, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 109-192.

² A. TARABOTTI (Galerana Baratotti, pseud.), *La semplicità ingannata*, Leida, G. Sambix (but Elsevier), 1654, p. 288. Tarabotti's reference is to Tomaso Garzoni's *Ospedale de' pazzi incurabili*.

³ L. MARINELLI, *La nobiltà ed eccellenza delle donne et i diffetti e mancamenti degli uomini*, Venice, Giovan Battista Ciotti Senese, 1600. As discussed below, Marinella expanded the tract and republished it in 1601 (*La nobiltà e l'eccellenza delle donne co' diffetti e mancamenti degli uomini*, Venice, G.B. Ciotti, 1601), a version that was reprinted in 1621 (*Le nobiltà ed eccellenze delle donne co' diffetti e mancamenti degli uomini*, Venice, Giovan Battista Combi, 1621). On Marinella, see inter alia LABALME, *Venetian Women*, cit.; CHEMELLO, *Donna, modello, immaginario*, cit.; CHEMELLO, *Tela*, cit.; P. MALPEZZI PRICE, *Moderata Fonte, Lucrezia Marinella and Their «Feminist» Work*, «Italian Culture», xii, 1994, pp. 201-214; Cox, *Single Self*, cit.; F. LAVOCAT, *Introduction*, in *Arcadia felice*, by Lucrezia Marinella, ed. F. LAVOCAT, Florence, L. S. Olschki, 1998; L. Panizza, *Introduction*, in *The Nobility and Excellence of Women, and the Defects and Vices of Men*, by Lucrezia Marinella, ed. and trans. Anne Dunhill, Chicago, University of Chicago Press, 1999; F. LAVOCAT, *L'humour d'une femme savante vénitienne au début du dix-septième siècle. Les écrits sur les femmes de Lucrezia Marinella*, «Humoresques»,

norant by displaying her broad knowledge of classical literature and philosophy and by creating a text that was more lively, logical and effective than the one it countered. The work changed the contours of Marinella's literary career. A radical departure from her previous production, it catapulted her to prominence and therefore to literary success:¹ she became one of the most prolific writers in Early Modern Italy, who in her half-century-long literary career mastered a broad range of genres and published a dozen original texts, several of which were reprinted repeatedly. Together with the success, however, the *Nobiltà* probably also intensified a hostility from the male literary establishment that deeply embittered the writer even as it continued to impel her to write.²

Beyond the direct effect on Marinella, Passi's text also altered the landscape of women's writing in seventeenth-century Venice, preparing the ground as it did for a period of intensely polemic literary

xī, 2000, pp. 43-58; KOLSKY, *Feminist Controversy*; and L. WESTWATER, *The Disquieting Voice: Women's Writing and Antifeminism in Seventeenth-Century Venice*, diss., University of Chicago, 2003, Ann Arbor, UMI, 2003, AAT 3108124.

¹ Before the *Nobiltà*, Marinella had published two devotional works (*La colomba sacra, poema eroico*, Venice, Gio Battista Ciotti Senese, Al Segno della Minerva, 1595, and *Vita del Serafico et Glorioso San Francesco, Descritta in ottava rima*, Venice, Presso Pietro Maria Bertano e Fratelli, 1597) and probably an allegorical work with Christian themes (*Amore innamorato, et impazzato*, Venice, 1598). I have only examined a later edition of the latter work (*Amore innamorato, et impazzato*, Venice, Presso Gio. Battista Combi, 1618) and have never found a full bibliographic entry for its first edition, but many sources attest to its existence.

² In a late work, *Essortazioni alle donne e agli altri se saranno loro a grado... parte prima*, Venice, Valvasense, 1645, Marinella discusses the constant opposition women writers face from their male colleagues. She therefore discourages women from studies, but she never says they lack aptitude for such pursuits. Rather, speaking with the voice of experience, she says the price women have to pay to engage in intellectual activities is too high and she encourages them to avoid the insults and derision from men that such activities bring. She maintains, as she did in the *Nobiltà*, that men hamper women's studies because they feel threatened: «Sdegnà il maschio saputo che la femina saputa voglia gareggiar seco. Parmi udirlo ragionar col suo cuore, e dire, "adunque io di tanto sapere sarò pareggiato da una donna a cui la connocchia adorna [e la] sua chioma sono le sue prerogative?" E parli rimanere avilito e di poco prezzo, par che il suo saper s'infermi come due piante nemiche poste una poca discosta dal'altra [...]. Questa è la cagione che le opere donnesche non hanno né gloria né buon volto, ancorché di perfezione forse avanzino o almeno pari alle loro sieno; perché gli uomini non vogliono avere una donna compagna nel saper» (pp. 39-40). Marinella probably recognized but does not acknowledge the irony of composing and publishing a work which discourages women's composing and publishing. Many critics have read this late work of Marinella's as a retraction of the *Nobiltà*, but she in fact does not retract the early treatise's fundamental point that women are more noble and excellent than men, and the work articulates an altered but still coherent feminist message; see WESTWATER, *The Disquieting Voice*, cit., pp. 111-162.

exchanges between men and women that fueled the literary careers of two other Venetian women writers, the Jewish writer Sara Copio Sullam (1591?-1641) and the nun Tarabotti.¹ Thus Passi's text was like a stone that, as it sank, still left its trace on the water's surface. Marinella's *Nobiltà* was the first ring of this broad ripple. Or perhaps it is more accurate to portray the *Nobiltà* as the stone that itself long stirred the water, since it was more innovative and provocative than the *Diffetti* and, while certainly fueling the *Diffetti*'s success, went far beyond answering it. Its wake widened in a revised edition of the work that was issued in 1601.

Passi's text in any case did call Marinella to arms. Passi drew on antifeminist sources from Aristotle onwards to create a misogynist anthology that spared no woman: declaring up front that «nulla mulier bona» – «no woman is good» – he defined the female as «un naufragio del marito, una tempesta della famiglia, un impedimento della quiete, una prigionia della vita, una pena continua, una guerra di grave spesa, una bestia domestica, una cagna ornata, e finalmente un eccesso».² In this light, it is clear that Passi's criticism of women for garrulousness and intellectual pretension was indeed one of his milder attacks on the sex. Passi's work was one of innumerable texts on the anti-female side of the *querelle de femmes* that had been raging in Europe for centuries. But his attack, three hundred pages in quarto, was unusually long and vicious, and it found a receptive audience. The *Diffetti*'s success was such that Passi published at least three more editions over the next twenty years, each time expanding the treatise.³

¹ Copio Sullam wrote a witty and extremely polemic tract to defend herself from the charge that she had denied the immortality of the soul (*Manifesto... Nel quale è da lei riprovata, e detestata l'opinione negante l'immortalità dell'Anima falsamente attribuitale dal Sig. Baldassare Bonifaccio*, Venice, Pinelli, 1621; a version of the text can be found in U. FORTIS, *La «bella ebrea»: Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Turin, Silvio Zamorani editore, 2002); she was also associated with «dui libri di Paradossi in lode delle Donne contro gli uomini» (N. PALUZZI and A. BERARDELLI, *Rime del sig. Numidio Paluzzi*, Venice, dal Ciotti, 1626, note to readers); see WESTWATER, *The Disquieting Voice*, cit., p. 195). Tarabotti was involved in numerous polemic exchanges, writing among other treatises one that defended women from the charge of excessive vanity (*L'Antisatira*, Venice, F. Valuasensis, 1644, published in a modern edition by E. Weaver, Rome, Salerno, 1998) and one that refuted a charge that women had no souls (*Che le donne siano della spetie degli uomini. Difesa delle donne*, Nuremberg, Par Iuvann Cherchenbergher, 1651, available in a modern edition edited by L. Panizza, *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women are No Less Rational Than Men*, London, Institute of Romance Studies, University of London, 1994).

² PASSI, *Diffetti*, cit., introduction to readers, unpaginated, and pp. 6-7.

³ At least in 1601, 1605, and 1618. The 1605 printing of the *Diffetti* (Venice, Giacomo Antonio Somascho) says it is a «quinta impressione», while a 1618 version (Venice, appresso Vincenzo Somascho) says that it is a «quarta impressione». On Passi, see P. P. GINANNI,

Marinella rushed to compose the *Nobiltà* in response to Passi's vilification of women. The first edition of her work, a dense two-hundred-page text in quarto, came out in 1600, only a year after the first version of Passi's text was issued.¹ Marinella split her defense of women into two parts: in the first part, she set out to prove that women are not just equal to men but superior. In the second part – the *Diffetti e mancamenti degli uomini* – Marinella responded in kind to Passi's denigration of women by criticizing men for their many faults, among which their jealousy, incontinence, violence, and frivolity. At the beginning of this attack on men, she asked her readers to compare her work to Passi's, and expressed confidence that her work, and thus women, will reign supreme.² But at the end of this 1600 edition, Marinella discussed her attack on men with less assurance, voicing concern that historians will take her to task for being «manchevole e povera nella copia degli essempli ch'io avrei potuto addurre in biasmo degli uomini».³ She blames this failing on the «poco tempo» she had to compose

Giuseppe Passi, in *Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, Faenza, Gioseffantonio Archi, 1769, vol. 2, p. 145. Some critics list a 1595 edition of the *Diffetti*, printed in Ravenna (see for instance G. B. MARCHESI, *Le polemiche sul sesso femminile nei secoli XVI e XVII*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», xxv, 1895, p. 364), but I have not found this work nor have I found reference to it in printed catalogs. Passi published many other works that on the surface seem to retract the *Diffetti*'s antifeminist message. His *Dello stato maritale* (Venice, Giacomo Antonio Somascho, 1602) preaches the benefits of marriage, and thus is based on the premise that women are necessary. He also wrote two works criticizing men, *La Monstruosa fucina delle sordidezze degli uomini* (Venice, Appresso Iacobo Antonio Somascho, 1603) and the *Continuazione della Monstruosa fucina delle sordidezze degli huomini* (Venice, Appresso Euangelista Deuchino & Gio. Battista Pulciani, 1609). Additionally, he planned a *Porto delle perfezioni donnesche* (see PASSI, *Diffetti*, cit., p. 178) which Kolsky says, however, was never published (KOLSKY, *Feminist Controversy*, cit., p. 986). Beyond superficial elements, Passi's works do not, however, negate the *Diffetti*. The *Stato maritale*, for instance, contains an antifeminist diatribe. The *Mostruosa fucina* and its continuation never match the *Diffetti*'s universal condemnation of women with a universal condemnation of men; they are instead comportment manuals, urging men to avoid unbecoming behavior. Passi's antifeminist leanings might also be indicated by the «nutrito "catalogo di puttane"» that Susanna Bucci mentions (S. BUCCI, *La produzione letteraria dedicata alle donne illustri. Pubblico e autori nel clima polemico del dibattito sui diritti del sesso femminile*, in *La condizione della donna nel XVII e XVIII secolo*, eds. F. Taricone and S. Bucci, Rome, Cacucci, 1983, p. 141). On Passi's other works, see also KOLSKY, *Feminist Controversy*, cit.

¹ Passi signed his dedication May 15, 1599, and Marinella hers on August 9, 1600.

² «Avendo io apertamente, con invincibili ragioni ed essempli mostrato la nobiltà delle donne [...] me ne passo ai difetti dei maschi, i quali vi prego a paragonar con i *Difetti Donneschi* scritti dal Passi accioché in tutto e per tutto restiate, ostinatelli, vinti e superati. Parlo con coloro che hanno poco sale in zucca e che se ne vanno alla cieca» (MARINELLA, *Nobiltà*, cit., 1600, p. 46v). She retains these lines in the 1601 edition (p. 135).

³ MARINELLA, *Nobiltà*, cit., 1600, p. 92r. Kolsky also discusses these comments in KOLSKY, *Feminist Controversy*, p. 977.

the work, a lack of time certainly due to the pressure Marinella felt to issue a timely response to Passi's attack, pressure probably applied also by her publisher Giovanni Battista Ciotti who was eager to capitalize on the controversy Passi had created.¹ Beyond her expressed worry that she did not fully argue her case, Marinella showed her dissatisfaction with the rushed 1600 composition by turning immediately to its revision. The version of the text that she issued the next year was indeed a much more thorough text.

This 1601 edition expands the attack against men that Marinella had said was lacking in the first edition. She added ten new chapters on such topics as male seditiousness, slander and stupidity, and enriched discussion of the male vices with the «copia degli essemi» that she feared was missing from the first edition. She also augmented the chapters that lauded women's virtues, adding a chapter that shows that men, despite themselves, have been forced by truth and their dirty conscience to praise women, and she increased the number of examples in these pro-women sections as well.

But Marinella's most significant revision of the work was her addition of four brief but pithy chapters which responded directly to other influential texts in the Italian vernacular tradition that had maligned women: Ercole Tasso's *Dello ammogliarsi*, Sperone Speroni's *Della dignità delle donne*, Torquato Tasso's *Discorso della virtù femminile e donnesca*, and Boccaccio's *Corbaccio o Il laberinto d'amore*.² Letizia Panizza has characterized these chapters as «the first examples of feminist literary criticism».³

The addition of these chapters to the 1601 edition, considered important enough to be touted on the title page, significantly increased the scope of Marinella's work. They showed that she did not intend merely to fire a volley in the transient local polemic that Passi's text might only have occasioned, but instead to answer the long tradition of misogyny in the Italian vernacular tradition. Marinella in fact

¹ Marinella discusses her hurried composition in the *Nobiltà* 1600, p. 92v. On Ciotti's role, see ZANETTE, *Suor Arcangela*, cit., pp. 218-9.

² I consulted the following versions of the texts: E. TASSO and T. TASSO, *Of marriage and wiving: An excellent, pleasant, and philosophicall controuersie, betweene the two famous Tassi now liuing, the one Hercules the philosopher, the other, Torquato the poet*, trans. R. Tofte, London, Thomas Creede, 1599; S. SPERONI, *Della dignità delle donne*, in *Trattatisti del Cinquecento*, ed. M. Pozzi, Milano, Riccardo Ricciardi Editore, 1978; T. TASSO, *Discorso della virtù femminile e donnesca*, ed. Maria Luisa Doglio, Palermo, Sellerio, 1997; and G. BOCCACCIO, *Il Corbaccio*, ed. P. G. Ricci, Torino, Einaudi, 1977.

³ L. PANIZZA, *Polemical Prose Writing, 1500-1650*, in *A History of Women's Writing in Italy*, eds. L. Panizza and S. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 73.

downplays the worth of Passi in the second edition, saying he uses «semplici essempli e di numero pochi»,¹ and instead seeks directly to counter other more influential vernacular authors. Marinella adds this task to the Herculean one she focused on in her first edition: answering the misogyny that Passi voiced but that Marinella traced back to Aristotle, whose assertion of women's inferiority she fearlessly contradicted. Beyond her obvious reply to Passi, which was more implicit than overt,² her direct challenge to Aristotle was the only sustained attack on an author that Marinella made in her first edition. In this edition, Marinella preferred mostly to construct a positive image of women, and a negative one of men, based on her own reading of sources. While she drew her examples of exemplary women and reprobate men mostly from classical authors, Marinella also relied heavily on vernacular authors in this first edition, turning frequently to Petrarch, Dante, Tasso, and countless others to prove women's worth and men's perfidy. She also explicitly reclaimed as champions of women certain Italian authors, preeminently Ariosto, whom Passi and others had categorized as misogynists. Of Ariosto, she writes: «Tacciano adunque alcuni che non leggono se non una stanza e subito dicono che l'Ariosto dice male di loro, cosa ridicolosa». ³ In addition to Ariosto, Marinella also seeks to redeem, among other vernacular authors, Petrarch, Sannazaro and Guarini by saying that the criticism of women in their works only applied to *bad* women, not all women. With such evidence, she says, she has proved «che molti scrittori, che a prima vista sono giudicati maledicenti e biasimatori delle donne, che ne dicono grandissimo bene». ⁴ Since Marinella focuses on proving that important vernacular authors were on the side of women and downplays vernacular misogyny, the vernacular tradition in the first edition appeared almost as pro-female, and anti-male, as Marinella's text itself. The second edition provides a more ambivalent picture,

¹ MARINELLA, *Nobiltà*, cit., 1601, p. 120. She also attempts to discredit him by saying he is involved in necromancy and magic (*Nobiltà* 1601, p. 253).

² The form and content of the *Nobiltà* undercut the *Diffetti* by mimicking it, but only rarely does Marinella mention the text.

³ *Nobiltà*, cit., 1601, p. 114. A 1588 *Difesa delle donne*, published in Padua, makes a similar attempt to claim Ariosto (see P. FILARETE, *Difesa delle donne contra la falsa Narratione di Onofrio Filiriaco [pseud.] intorno l'operationi loro ... [di] Prodicogine Filarete [pseud.]*, Padua, P. Meietii, 1588, pp. D3v-E1r). It is not clear whether Marinella was familiar with this text. In general, it is difficult to trace authors' sources in the *querelle des femmes* because of the repetitiveness of the arguments.

⁴ MARINELLA, *Nobiltà*, cit., 1601, pp. 116-117. On her redemption of other authors, see pp. 110-111.

for while it retains all the pro-female vernacular sources of the first edition, it also shows the other side of this tradition by featuring its notable antifeminism.

Marinella added discussion of vernacular misogyny to the second edition at a pivotal moment in the text: she placed it at the end of her lengthy demonstration of women's superiority, and directly on the heels of a chapter in which she shows that male writers in general, and Aristotle in particular, attacked women for petty personal reasons. Marinella writes that her extensive proofs should already have sufficed to quell any doubts about women's worth, but «nondimeno sono sforzata, accioché si lievi ogni cagione di dubitare, di rispondere particolarmente a molti».¹ In other words, she feels that her case is not yet unassailable, and to make it so she must respond to prominent vernacular misogynists, and, that is, to Speroni, to Ercole e Torquato Tasso, and to Boccaccio. Other than the influence she implicitly suggests, Marinella gives no criterion for the selection of these texts, but certainly the eminence of their authors, the success (and thus influence) of the texts and their recent publication or republication motivated her selection.² By taking on these important authors and texts, Marinella also established her clear literary ambitions. Panizza notes, additionally, that «Underlying Marinella's choice was her awareness of how much Passi owed to both Aristotle and Boccaccio...and an equally strong awareness that offensive attitudes of Aristotelian origin about women were being revived and strengthened in her own time by Sperone and Tasso».³ Furthermore, Marinella's choices reflected a strong sense of *italianità*. The first edition had already expressed this cultural specificity through reliance on Italian vernacular

¹ Ivi, p. 120.

² The *Corbaccio* had been published in Venice at least thirteen times in preceding half century, last in 1597; Speroni's *Esclamazione* had been published at least ten times in the same period, last in 1596; Torquato Tasso's *Discorso* was published in Venice in 1582 and then republished there in *Rime e Prose* in 1583 and again in 1585-7; Ercole Tasso's *Esclamazione* and Torquato Tasso's response to it were published in Bergamo in 1593, 1594 and 1595. Marinella did not choose these texts because Passi had relied on them, since only the *Corbaccio* was featured with any prominence in Passi (see *Diffetti*, cit., pp. 3, 248). Marinella may have eschewed other texts that she could have argued against, like Dolce's *Dialogo... Della institution delle donne: secondo li tre stati che cadono nella vita vmana*, Venice, Appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 1545 (reprinted in 1553, 1559 and 1560), because they were less influential in contemporary literary culture or simply harder to get a hold of. It is not inconceivable that this latter practical consideration determined at least in part the works that Marinella chose. In the case of Dolce in particular, the author would also have lent less prestige to Marinella's enterprise.

³ PANIZZA, *Introduction*, in *Nobility*, cit., p. 25.

authors and Italian translations of Latin and Greek sources. As the revised edition intensifies this sense, it darkens the picture of the Italian vernacular tradition, since it advertises some of the most important authors as misogynists.

The responses to male detractors of women serve as a bridge between the pro-female and anti-male portions of the work. But while building logically on her previous proof of women's excellence and foreshadowing her demonstration of men's perfidy, the four chapters that respond to vernacular misogynists are nevertheless distinct from the rest of the work. Whereas elsewhere, Marinella weaves together a vast tapestry of sources, vernacular and classical, to provide overwhelming evidence in favor of women, here she focuses on one work at a time and highlights its negative thrust.

In each of the four chapters that respond to these works, Marinella begins by offering a brief account of the hostile text's argumentation. Marinella is surprisingly neutral in her summaries, including without comment most of the authors' salient points, with the notable exception of most of the religious arguments, which the devout Marinella largely avoids.¹ She makes her summaries more vivid by including several long direct quotations from the works.² Even though these antifeminist views are surrounded by a sea of text that undermines them and are obviously included only to be refuted, Marinella's repetition of them is nevertheless startling and somewhat paradoxical: as she works to discredit her critics' arguments, she also perpetuates them and even allows the authors the privilege of speaking for themselves. Mikhail Bakhtin notes the tension that is created when one answers an antagonist so closely: the response shows both «extraordinary dependence» on the antagonist's discourse and «at the same time extreme hostility toward it and nonacceptance of its judgments».³ Marinella's responses exhibit exactly this sort of vexed relationship with the root texts.

Marinella's responses to the vernacular misogynists are all quite brief – from two to five pages in quarto – a brevity which combined with her exasperated tone reflects Marinella's impatience with these texts, on which she does not deign to waste her time with lengthy

¹ She doesn't mention discussion of Mary from the *Corbaccio*, for instance, or the discussion of the Bible in Ercole Tasso's text.

² For example she includes an almost verbatim citation from the *Corbaccio*: «tutti i pensieri delle femine, tutto lo studio, tutte le opere a niuna altra cosa tirano se non a rubbare, a signoreggiare, ad ingannare gli uomini» (*Nobiltà*, cit., 1601, p. 131).

³ M. BAKHTIN, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Ann Arbor, Mich., Ardis, 1973, p. 230.

argumentations. Apart from her consistent brevity, she attacks each text differently. To Ercole Tasso's treatise against marriage, Marinella gives a precise point-by-point refutation in which she flaunts her argumentative prowess. Against his extensive reliance on classical authorities, detailed in her summary of his text, Marinella responds not by offering a counter-arsenal of her own classical authorities but by discrediting his and by focusing instead on the sad fate of contemporary married women whose husbands behave irresponsibly. She does not deny Tasso's point that women complain of their husbands, but she instead justifies this behavior:

Se alcuna di loro si lamenta dello 'ndiscreto e del poco savio marito, non commette però alcuno errore, perciocché molti sono che nell'ostiere, in disonestà, in giuochi, e in altre vanità consumano tutto l'avere, onde le cattivelle bene spesso digiunano le vigilie non comandate. Ma questo sarebbe poco se eglino pieni di vino, od infuriate per la perdita de' denari o per lo 'ntelletto offuscato da' vapori del vino generate, non bastonassero le loro oneste e prudenti donne.¹

Marinella argues against Tasso's erudition by providing a reportage of everyday experience, which in her version amply shows men's wickedness.² In contrast to this implicit rejection of classical authority in favor of everyday experience, Marinella argues against Speroni's dialogue on women with extensive use of classical sources, which she cites in untranslated Latin:

Nego che la donna sia serva al marito, se però noi vorremo star ne' principii aristotelici, perciocché compagna egli in ogni luoco la chiama, e non solamente compagna, ma compagna avuta in riverenza dal marito. Che ella sia tale si legge nel lib. dell'*Economica* al cap. 3: «Societas enim est maxime fecundum naturam mari e feminae». Che vi pare egli non dice già serva per natura, ma si compagna per natura? Soggiunge: «Apparent enim his magis natura auxilia, dilectiones, et cooperationes». Dalle quali parole chiaramente si comprende una società con amore e operazioni scambievoli: oltre a questo nel secondo libro al secondo capitolo non dice egli manifestamente, che l'uomo, cioè il marito, dee portare onore alla moglie? Con queste proprie parole: «Prudentem ignorare non debet qui honores convenient uxori». Queste cose medesime egli racconta nel primo libro della cura familiare.³

¹ *Nobiltà*, cit., 1601, p. 124.

² Marinella does not mention the response in defense of marriage that Torquato Tasso made to Ercole's treatise, though she seems to have pulled some of her material from it. Perhaps she does not mention Torquato's treatise because it defended marriage, not women, or because she attacks another of Torquato's treatises and thus didn't want to portray him in a sympathetic role here. On the historied genre of the treatise on marriage, see PANIZZA, *Introduction*, cit., p. 26, note 26.

³ *Nobiltà*, cit., 1601, pp. 126-127. The Latin quotes, translated into English, are: «Nothing is more natural than the partnership between man and woman»; «Rather than these, in

To meet her opponent on level ground, Marinella demonstrates her great ease with and detailed knowledge of classical sources. She also explodes Speroni's device of using a woman to argue for women's inferiority («bella finzione» she calls it), and uses her own favorite fiction of having Aristotle, whom she usually accuses of partiality to men, argue for her sex. Marinella sprinkles a bit of classical erudition also into her response to Torquato Tasso's treatise on women, but mostly notably she makes repeated reference to the demonstrations she has already given of women's excellence.¹ By this self-citation, she shows her literary worth and proposes herself and her text as authority, presenting her own proofs even more prominently than the arguments of Aristotle and Xenofonte that she also employs.

Most articulated is Marinella's answer to Boccaccio's *Corbaccio*. For it, she combines all of the modes she used to attack the other texts, an indication of the special attention she devoted to discrediting this work, the most influential one she addresses. As she had against Speroni, she again makes repeated recourse to the authority of such classical authors as Aristotle and Xenophon to argue for women.² As against Torquato Tasso, she again refers repeatedly to her previous demonstrations.³ And, as to Ercole Tasso, she includes anecdotal evidence of women's superiority. She writes:

Non è la più gran mondezza e politezza in questo nostro mondo di quella che si mira nelle donne, essendo elle schife delle lordure che fanno brutto il grazioso de' corpi loro, e di tutte quelle cose che spirano puzzolente odore, ma gli uomini come creature più rozze e nate per servire, meno adorni e bene spesso lordi e sporchi si vedono, come si potrebbe dire di alcuni che hanno intorno al

nature we see examples of mutual help, goodwill and cooperation»; «A wise man should not ignore the honors that are due a wife» (*Nobility*, cit., p. 137).

¹ «perciocché abbiamo prodotti mille essempli di donne fortissime [...] nel nostro libro»; «una costanza d'animo [...] il qual però consiste in varie cose, come ho dimostrato»; «come potrete vedere negli infiniti essempli posti nel capo delle donne forti»; «chi negerà che non sieno state molte donne ne' governi militari e pacifici prudentissime? Leggasi il capo delle donne prudenti» (*Nobiltà*, cit., 1601, p. 129).

² She emphasizes the fact that Aristotle usual criticizes women to increase the importance of his praise: «che sieno [piacevoli e misericordiose] ben ce lo dimostra Aristotile quantunque lor nimico dicendo nel lib 9 della *Storia degli animali*: "sunt foemine moribus molliores mites sunt. Celeres et magis misericordes sunt" ["Women are gentler by nature and swifter to compassion"]» (*Nobiltà*, cit., 1601, p. 133; english translation from *Nobility*, cit., p. 143).

³ «infinito numero di questo sesso si è ritrovato, e si ritrova, che è stato dotato di nobilissime scienze, sì come ho dimostrato con infiniti essempli»; «essendo la beltà proprio dono data a lei [la donna] dalla natura e da Dio [...] cosa che già abbiamo dimostrato ne' nostri primi capitoli» (*Nobiltà*, cit., 1601, pp. 133-134).

mostaccio e intorno al collo più untume e soccidume che non hanno le caldaie de' cuochi, e spirano odori sì spiacevoli che è di necessità alle circostanti donne di turarsi il naso.¹

To respond to Boccaccio, Marinella also uses weapons she had not deployed against the other detractors of women: humor and insult. Françoise Lavocat has shown how humor in general plays an important role in the *Nobiltà*,² and this is certainly true in her response to Boccaccio. Marinella uses humor both against men in general (as in the previous passage) and also against her adversary directly, saying for instance that if, in contrast to most women, the woman he loved was stinky and was plagued by a constant cough, she was «femina in vero degna di lui». Marinella also uses more direct insult, saying that Boccaccio was «spinto da ira» and «mosso da sdegno» to compose the *Corbaccio* and that he used «parole sconce piene di invidia e di veleno».³ She also insults his intelligence and notes that he contradicts his other writings with this treatise. For her bold attack on this pillar of the Italian tradition, Marinella marshals almost all of her forces.

In this multifaceted response to the *Corbaccio*, there is one technique, however, that Marinella does not use. She does not respond to Boccaccio's text, or indeed to those of Speroni or the Tassos, with the vernacular authorities – Dante, Petrarch, Ariosto, or others – on whom she elsewhere in the text relies to build a positive image of women, against Aristotle and others. Here she uses classical authors, most notably Aristotle, to argue against vernacular misogynists. Marinella thus in these chapters takes advantage of the weight and incontrovertibility of classical authors in order to argue against the misogynists of more recent stamp, whereas elsewhere in the text she exploits the enormous popularity of certain vernacular authors to argue against ancient antifeminism. She also of course elsewhere in the text frequently uses classical sources, and often Aristotle himself, to build her argument for women's excellence. The varying stance toward her sources, ancient and modern, is just one of the numerous contradictions that riddle Marinella's text, contradictions that naturally emerge from her attempt to undermine traditional notions of women from within the tradition.⁴

¹ *Nobiltà*, cit., 1601, p. 134.

² LAVOCAT, *L'humour*, cit.

³ *Nobiltà*, cit., 1601, pp. 131-134.

⁴ She also, for instance, challenges the use of the *exempla* tradition to condemn women, but she uses it herself both to praise women and to reproach men. She exploits stereotypes of women – their beauty or mildness, for instance – as often as she rejects them. And celebrating female excellence, she often tries to make women conform to a male-centric value-system.

The alternating appeal to and rejection of vernacular and ancient authority is but one of the ways in which Marinella both uses and works against the tradition. In her proofs of women's excellence and men's depravity, Marinella also (and not surprisingly) often performs a sort of 'cherry-picking,' taking what she likes from a source such as Aristotle's *History of Animals* and leaving aside, or elsewhere even denouncing, what she does not. Immediately after embracing the *History* for its position that women are wiser and more perspicacious than men, for instance, Marinella denounces it for its assertion that women are less modest than men.¹ She thereby demonstrates a kind of selective or fragmentary reading that allowed her both to use and to argue against certain key texts. But in the case of her response to Boccaccio, Speroni and the Tassos, she finds nothing redeeming in the works and denounces them in their entirety. With the addition of these responses for the second edition of the *Nobiltà*, therefore, Marinella demonstrated a wider range of possibilities in oppositional reading, from partial acceptance to total rejection, and, along this continuum, she offered women many strategies to read and respond to an often-hostile culture. In other words, she not only showed *what* women read, as Adriana Chemello has demonstrated,² but also showed women *how to read*.

Interestingly, however, Marinella does not explicitly address her female readers in her treatise, and instead only acknowledges an antagonistic male audience. In her introduction to readers, for instance, she posits her target audience as male, saying that she will prove women's superiority «affinché ogni uomo, ancorché pertinace, sarà sforzato con la propria bocca a confermarla».³ After demonstrating that men, despite themselves, honor women, Marinella turns towards the recalcitrant men she expects to be reading and asks:

Che vi pare fratelli, già che non volete scoprir le opere buone del donnesco sesso tanto degno e eccellente? E quel che è peggio, andate sempre ritrovando qualche nuova invenzione per vituperarlo, accioché resti conculcato e sepolto. E pur le vostre madri erano donne, e ardite di biasmarle? Cosa inumana. Già che a guisa di novelli Neroni volete dar morte alla materna fama.⁴

Later, discussing how women have been blamed for things that are men's fault, she says: «Che vi pare galantuomini di questa iniqua e scelerata fraude? Dio buono, che ragioni si possono trovar più sci-

¹ *Nobiltà*, cit., 1601, pp. 27-28.

² CHEMELLO, *Donna, modello, immaginario*, cit.

³ *Nobiltà*, cit., 1600, p. 1v; *Nobiltà*, cit., 1601, p. 2.

⁴ *Nobiltà*, cit., 1601, p. 35.

ocche e sconcie di queste?»¹ The explicit insistence on her male readers,² whose antagonism she expects, of course does not mean that Marinella did not have female readers – in fact it is certain that she did – nor does it mean that she did not anticipate them. She simply lets them watch, silently and unobserved, as she takes on their detractors for them.

Though including no direct address to her female readers, Marinella does include an oblique sort of exhortation to women in her *Nobiltà* when she expresses hope that they will rise up against their long oppression. She writes: «Ma se le donne, come io spero, si sveglieranno dal lungo sonno dal qual sono oppresse, diveneranno mansueti e umili questi ingrati e superbi».³ This is the most political statement in the text, where Marinella indirectly and briefly incites women – who will be roused perhaps by the access to learning the text advocates – to take action, albeit unspecified, to escape their servitude and to tame domineering men. Marinella gave particular weight to this moment in the 1600 edition of the work, placing it with great emphasis at the very end of the proof of women's excellence. For the 1601 edition, however, Marinella no longer featured it so prominently, burying it in the text between the response to Aristotle and the responses to vernacular misogynists. This repositioning reflected a basic shift in the 1601 edition. This second edition became even more thoroughly a purely literary dispute, a change most simply reflected in the fact that the text's call to action is eclipsed in this second edition by the replies to the vernacular misogynists. But by offering in this edition a broader variety of ways to interpret and respond to a hostile culture, Marinella nevertheless opens up a path for women to read and write their way into history, and thus eventually to change it.

¹ Ivi, p. 119. There are many other examples of this sort of antagonistic direct address: for instance, Marinella asks her male interlocutors «ma perché tanta superbia, o uomini fratelli? Non vi accorgete voi che sete vermi?» (ivi, pp. 172-173) and she later admonishes them: «uomini cari, imparate di servare silenzio, il quale non discopre mai i difetti altrui» (ivi, p. 285).

² Passi in his Introduction to Readers also seems to expect male audience, referring to women only in the third person. But in the body of the text he does include direct address to women, both as *tu* and *voi*; the urgency of his mission to curb the evils of women seems to lead him to admonish them directly.

³ *Nobiltà*, cit., 1600, p. 46r; *Nobiltà*, cit., 1601, p. 120.

DOCUMENTI

GIAN LUIGI BETTI

IL PROCESSO PER MAGIA
DI UN «BELLISSIMO INGEGNO»
NELLA BOLOGNA DEL SEICENTO

1. UNA BIOGRAFIA ESEMPLARE

GIOVAN BATTISTA CAPPONI nacque a Bologna nel 1620, figlio di Giovanni, celebre letterato ed astrologo in relazione con Galileo e Keplero, ma particolarmente legato al card. Bonifacio Caetani, verso il quale anche il figlio conservò profonda stima.¹ Giovan Battista, ingegno precocissimo, unì ben presto agli studi letterari quelli scientifici e filosofici, unendovi la pratica dell'anatomia. Tra i suoi maestri ci fu anche Bonaventura Cavalieri, il fidato allievo di Galileo, con il quale strinse un duraturo legame di amicizia. Laureatosi in filosofia e medicina nel 1641, a partire dal 1645 fu tra i maestri della locale università, percorrendo in seguito un *cursus honorum* accademico che lo condusse alla fine a ottenere «la cattedra unica ordinaria dell'Istoria Naturale, e de' Semplici» che era stata di Ulisse Aldrovandi. Dell'Aldrovandi gli vennero inoltre affidati la cura del «Museo» e il «proseguimento dell'Opere», assieme alla «Prefettura del Giardino pubblico».² Continuò negli anni a praticare l'anatomia ed a lui pare si debba la sollecitazione a Bartolomeo Massari, del quale era stato allievo, affinché fondasse il «Coro Anatomico, congresso ove si frequentavano ogni settimana il leggere, la disputa, e la sezione».³ acca-

¹ Per maggiori ragguagli sulla sua vita e per indicazioni bibliografiche su di lui e il padre mi permetto di rinviare al mio articolo, *La «carriera della gloria» di un mago e scienziato nella Bologna del Seicento*, «L'Archiginnasio», di prossima pubblicazione. I dati riguardanti la vita del Capponi dipendono per la gran parte da quelli proposti nella sua biografia – alla cui composizione non fu certo estraneo – compresa nelle *Memorie, imprese e ritratti de' Signori Accademici Gelati di Bologna*, Bologna, Manolesi, 1672, pp. 256-263.

² Riguardo a tale incarico cfr. C. SCAPPINI, M. P. TORRICELLI, *Lo studio Aldrovandi in palazzo pubblico (1617-1742)*, a cura di S. Tugnoli Pattaro, Bologna, Clueb, 1993, pp. 70-71. In merito all'attività svolta presso lo Studio cfr. *I rotuli dei lettori legisti ed artisti dello Studio bolognese dall'anno 1384 all'anno 1799*, a cura di U. Dallari, Bologna, Flli Merlani, 1888-1924, ad indicem; P. ASCANELLI, *I fascicoli personali dei lettori artisti della assunteria di Studio dell'Archivio di Stato di Bologna (Archivio dell'Università). Studio documentario e biobibliografico*, Forlì, Tip. Valbonesi, 1986, pp. 85-88.

³ In un codice che comprende una serie di trascrizioni di epigrafi e di altri documenti si trova copia di mano di Giovan Battista Capponi delle leggi del 'Coro anatomico': ms.

demia della quale facevano parte nove tra i migliori allievi del Mas-sari,¹ in cui ci si dedicava alla dissezione di animali e, se disponibili, di cadaveri umani. In essa fece il suo primo apprendistato il Malpighi avendo come guida il Capponi. Giovan Battista fu iscritto a numerose accademie, tra le quali spiccano per importanza quelle della Crusca e degli Incogniti, il celebre cenacolo culturale 'libertino' fondato da Giovan Francesco Loredan. Fu inoltre tra i padri di quella bolognese degli Indomiti, dove ci si dedicava a discutere prevalentemente di materie scientifiche.² Il suo nome si lega però soprattutto al cenacolo bolognese dei Gelati, del quale, nell'ultimo periodo della propria vita, divenne l'«Animoso» segretario. Come tale contribuì in maniera decisiva a raccogliere e dare alle stampe due raccolte: di biografie dei suoi membri e di saggi su diversi argomenti, opera di differenti autori.³ Una caratteristica delle *Prose* è quella di proporre argomenti di «maggior sodezza» rispetto a quanto era avvenuto in precedenza nella produzione accademica. Una seconda consiste nel presentare scritti orientati a differenti e talvolta contrastanti indirizzi culturali: atto che indica lo spirito di tolleranza culturale del suo curatore, che non esitava a prendere la penna a favore dei 'moderni' in campo medico contro i loro detrattori. Nelle *Memorie* si ricorda come Giovan Battista fosse padrone di numerose lingue antiche e moderne, oltre che

3774 della Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio in Bologna [=BCBA], c. 5. Il manoscritto fa parte di una serie (B 3769-3774) in cui sono conservati lavori del Capponi. Per una descrizione dei loro contenuti cfr. M. FANTI, L. SIGHINOLFI, *Inventario dei manoscritti delle biblioteche d'Italia. Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio serie B*, Firenze, Olschki, 1986, pp. 122-123.

¹ Sul cenacolo scientifico in generale vd. M. CAVAZZA, *Settecento inquieto. Alle origini dell'Istituto delle Scienze di Bologna*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 42-44.

² In tale accademia ebbe un ruolo importante Ovidio Montalbani, singolare e controversa figura del Seicento bolognese, che fu anche l'«ultimo compilatore del taccuino astronomico-astrologico-medico per conto dell'Università» ed ebbe tra i suoi compiti quello di sottoscrivere gli *imprimatur* alle opere astrologiche in nome del padre inquisitore; cfr. E. CASALI, *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 33, 77 (colgo l'occasione per ringraziare l'autrice per i preziosi suggerimenti). Venne altresì coinvolto in un *affaire* politico e religioso, con al centro temi astrologici, che si svolse prevalentemente a Genova ed ebbe il suo momento principale nel 1652 (cfr. E. CASALI, «Noceto nocente» e «Il ligure risvegliato». *La polemica fra G. B. Noceto, predicatore gesuita, e T. Oderico, astrologo, nella Genova del Seicento*, «Studi secenteschi», xxxiv, 1993, pp. 287-329). Su di lui cfr. R. MARCHI, *Ovidio Montalbani e Giordano Bruno. Teoria del minimo e aspetti della cultura matematica, medica e astrologica nella Bologna del '600*, «Bruniana & Campanelliana», vi, 2000, 2, pp. 553-560.

³ *Memorie cit.* e *Prose de' signori Accademici Gelati di Bologna*, Bologna, Manolesi, 1671. Il Capponi vi propose un proprio contributo dal titolo: *De Othone aereo*, che ne dimostra l'interesse per l'antiquaria e l'epigrafia, pp. 219-298 (anche in C. C. MALVASIA, *Marmora Felsinea*, Bologna, ex Typographia Pisariana, 1690, pp. 109-129).

dotato di facilità e chiarezza nello scrivere. Caratteristiche da unire a un'ampia cultura e una memoria tale da consentirgli di proporre una «lezione formale» quasi «d'ogni professione all'improvviso». Vi si afferma altresì che coltivò lo studio dei «geroglifici, antichità, medaglie, gioie, intagli cifre, e favelle recondite». Unì inoltre l'esercizio dell'anatomia e della medicina a quello dell'astrologia, per cui riuscì «assai aggiustato nelle precognizioni».¹

Capponi seppe costruire relazioni di stima ed amicizia con numerose personalità del tempo, sia laiche che ecclesiastiche. In particolare fu ben introdotto presso la corte dei Medici a Firenze – dove tuttavia non trovò solo estimatori – e contribuì a realizzare importanti iniziative editoriali nate dalla collaborazione tra di essa e cenacoli culturali bolognesi. Poté altresì godere di una pensione conferitagli da Luigi XIV di Francia, che aveva apprezzato il dono di «un Ottone di bronzo, medaglia greca rarissima (se non unica) in dichiarazione della quale scrisse latinamente, e stampò un picciolo, ma erudito Commentario».² Il legame principale fu tuttavia quello con il card. Sacchetti, riconosciuto come suo protettore. Una data importante per precisare l'occasione in cui dovette presumibilmente saldarsi tale vincolo è il 1637, anno in cui al cardinale toccò la legazione di Bologna. In quella data Giovan Battista stese infatti un breve scritto indirizzato al prelado, nel quale ricordava l'«antica» sua «devozione» nei confronti del cardinale e faceva soprattutto riferimento a quella che aveva unito il Sacchetti al padre Giovanni, avanzando nel contempo una richiesta di protezione. Il nome del Sacchetti rimanda quasi naturalmente a quello dei Barberini con i quali vantò un rapporto saldissimo che lo condusse ad essere una delle più influenti personalità della corte romana nel periodo del pontificato di Urbano VIII. Nei riguardi dei Barberini – che ebbero un legame particolarmente felice con l'Accademia dei Gelati – Capponi manifestò, a sua volta, la propria stima attraverso più scritti anche nell'ultimo periodo della sua vita.

La figura del Capponi, come viene delineata dalle biografie, appare di un certo rilievo nel panorama intellettuale del suo tempo, e soprat-

¹ *Memorie*, cit., pp. 259-261. Per i rapporti tra medicina e astrologia a Bologna cfr. E. CASALI, *Le spie*, cit., pp. 146-175.

² *Prose*, cit., p. 260. Il «Commentario» *Ad Felicissimum et Sapientissimum Principem Ludovicum* (Bononiae, ex Typographia HH. Dominici Barberij, 1669) costituisce la versione latina del testo poi pubblicato nelle *Prose* dei Gelati. Il Malpighi inviò un esemplare del volume a Henry Oldenburg, segretario della Royal Society (cfr. lettera di M. Malpighi a H. Oldenburg, 25 aprile 1670, in *The Correspondence of Marcello Malpighi*, ed. by Howard B. Adelman, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975, II, p. 451).

tutto in quello bolognese, dove nell'ultimo periodo della vita assunse un ruolo di particolare preminenza. Le importanti frequentazioni, i molteplici riconoscimenti personali e accademici sembrano poi sancire tra i contemporanei un pressoché unanime consenso sul suo valore e i meriti culturali acquisiti. Per i posteri il suo nome appare invece soprattutto legato al ruolo esercitato come promotore di attività culturali e anatomista, e viene ricordato soprattutto in rapporto al Malpighi, al quale fece da guida negli anni di apprendistato bolognese.

2. IL VOLTO SEGRETO

Antonio Francesco Ghiselli, storico bolognese vissuto tra Sei e Settecento, nelle sue monumentali *Memorie* segnala a più riprese un importante episodio della vita del Capponi, che coinvolge anche il nobile bolognese Andrea Paleotti e altri personaggi indicati come «seguaci» di Giovan Battista. Secondo le informazioni del Ghiselli, nel 1651 Capponi fu inquisito dall'Inquisizione e condannato per una serie di colpe – in particolare per il commercio con i demoni attraverso pratiche magiche – che si manifestarono anche con comportamenti dai risvolti boccaceschi e blasfemi.¹ Per conferire solidità alle proprie affermazioni, Ghiselli propone copia dell'atto di condanna e la conseguente abiura che chiuse il procedimento nei confronti del Capponi,² sottolineando come il Sant'Uffizio avesse indagato su di lui già a partire dal 1641, anno della sua laurea. Si tratta sostanzialmente di un periodo quasi coincidente con quello in cui ebbe vita a Bologna l'Accademia degli Indomiti e Giovan Battista era presente tra gli Incogniti a Venezia, dove era vivo l'interesse per la magia e particolarmente agevole trovare libri proibiti.³

¹ «Furono posti prigionieri al Sant'Uffizio il marchese Andrea Paleotti, et il dottore Gio. Battista Capponi, con altri suoi seguaci, li quali si dilettevano con arte diabolica di farsi apparire le più belle donne e dame della città per trastullarsi con esse e facevano volare un'occa che havevano battezzato, dicendola essere lo spirito santo, con simil arte cercavano di cavar tesori, d'indovinare e predire, di fare alchimia, et altre simili cose contrarie a dogmi della nostra Santa Legge, furono però abiurati e successivamente penitentiati»; A. F. GHISELLI, *Memorie manuscritte di Bologna*, Biblioteca Universitaria di Bologna [=BUB], ms. 770, vol. xxx, p. 394. Proprio in quell'anno Capponi postillava una copia posseduta della *Poetica* di J. De Nores (Padova, Meietti, 1588) definendosi «Filosofo e medico lettore pubblico delle Morali nello Studio di Bologna». L'esemplare è oggi conservato presso la BCBA (16.B.II.12).

² Tali testi, proposti in calce alle presenti pagine, sono compresi nelle pp. 52-83 del vol. XXIX.

³ Cfr. F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli. Clavicola Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, S. Bonnard, 2002, in part. pp. 161-162.

L'episodio, posto a confronto con la vita 'esemplare' di un «bellissimo ingegno», ma con il difetto di «voler far troppa pompa del suo sapere», non poteva che creare imbarazzo a Capponi e ai suoi biografi contemporanei. Ben si comprendono pertanto le ragioni del silenzio caduto su di esso «per non oscurare con la rimembranza di quasi[s]ia rilassatezza lo splendore, per altro dovuto al suo nome».¹ Un silenzio di circostanza che indica indirettamente da solo il prestigio raggiunto dal personaggio.

Il Paleotti – proposto dal Ghiselli come il protagonista principale, assieme con il Capponi, dell'*affaire* – rivestì numerosi incarichi ufficiali all'interno della 'repubblica' bolognese. Nato da illustre famiglia,² non apparteneva tuttavia al ramo senatorio, che da poco aveva dato alla chiesa con il card. Gabriele e con Alfonso due tra le più illustri figure del periodo. Il nobile bolognese non era comunque il solo ad affiancare il Capponi nelle operazioni di magia, come segnala il Ghiselli e come documentano alcune lettere del card. Francesco Barberini, allora membro del Sant'Uffizio. Una in particolare, scritta dal cardinale a nome e per volontà dell'Inquisizione romana a quella bolognese, in cui era dettata la sentenza conclusiva del processo che riguardava tutto il gruppo degli inquisiti, offre un contributo fondamentale al fine d'individuare i nomi.³ Si trattava in parte di personaggi di cui è rimasto scarso ricordo: uno studente faentino di medicina e filosofia (Andrea Della Valle);⁴ un prete (d. Francesco Poviani), tre frati appartenenti al Terz'Ordine di San Francesco (Cesare Righi,⁵ Lorenzo Righi e Francesco Maria Ribani),⁶ e altri due personaggi su cui non sono

¹ A. F. GHISELLI, *Memorie*, cit., xxxvi, pp. 890-891 (cit. in *The correspondence of Marcello Malpigli* cit., I, p. 113).

² Cfr. P. S. DOLFI, *Cronologia delle famiglie nobili di Bologna con le loro insegne*, Bologna, C. Ferroni, 1670 [ed. anast.: Bologna, Forni, 1990], p. 577. Notizie sul personaggio in R. GRECO GRASSELLI, *Una dama bolognese del XVII secolo: Cristina Dudley di Northumberland Paleotti, «Il Carrobbio»*, XIX-XX, 1993-1994, pp. 185-202.

³ Lettera del 19 agosto 1651, in *Litterae Sacrae Congregationis [S. Officij de Bononia] annorum 1571-1695*, BCAB, ms. 1869, ff. 123-125 (salvo diversa indicazione, tutte le lettere citate di seguito si conservano all'interno dello stesso manoscritto e sono a firma del Barberini).

⁴ Si sarebbe laureato nel novembre del 1655 (cfr. G. BRONZINO, *Notitia doctorum sive catalogus doctorum qui in collegiis philosophiae et medicinae Bononiae laureati fuerunt ab anno 1480 usque ab anno 1800*, Milano, Giuffrè, 1962, p. 160).

⁵ Il suo nome entra nella vicenda solo dopo la sentenza che chiude il procedimento del Sant'Uffizio nei confronti degli altri membri del gruppo. A chiamarlo in causa fu il costituito di Andrea Della Valle, dove lo si accusava d'aver fatto «il battesimo di calamita», addebito che invece era stato rivolto proprio al Della Valle dall'Inquisizione. Contro di lui il Sant'Uffizio non poté comunque al momento agire in quanto nel frattempo era fuggito (cfr. lettera del 9 settembre 1651, f. 129).

⁶ Cesare e Lorenzo forse appartenevano a una famiglia bolognese definita «antica» e

riuscito trovare notizie (Gioseffo Povini [Poviani?]) e Giulio Querico-la). A questa considerazione sulla scarsa eco lasciata dalla loro esistenza sfuggono però altri tre appartenenti al gruppo: Cristoforo Golferio [Golfieri], Alessandro Guicciardini e Andrea Volpari. Il primo è infatti ricordato dal Malpighi come uno dei fondatori del 'Coro anatomico', al cui interno affiancava il Fracassati nel ruolo di assistente del Capponi come anatomista.¹ Gli altri due, al momento del processo studenti di filosofia e medicina a Bologna, quindi allievi del Capponi, erano destinati ad una brillante carriera accademica, che ricalca in buona parte le orme di quella del loro maestro.²

3. L'ARRESTO E LA PERQUISIZIONE

Come nasca il processo, se da formale denuncia o in altro modo, non è dato al momento conoscere; è quindi impossibile individuare quale capo d'imputazione avesse dato origine al procedimento, anche se qualche indicazione in merito si può trarre dalla lettura della condanna. Un gruppo di lettere conservato presso la BCAB e indirizzate all'Inquisizione bolognese consente poi di seguire lo sviluppo del processo e conoscerne la sentenza. Per intendere le imputazioni finali che furono mosse al Capponi, alle *Memorie* del Ghiselli viene in soccorso un documento conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano.³

La «causa», giudicata inizialmente «gravissima» dal Barberini,⁴ ebbe un andamento solo in minima parte deciso a Bologna. La sua ge-

che «ha anco avuto molti Anziani» – una delle cariche di maggior prestigio all'interno delle gerarchie di governo a Bologna –, oltre che imparentata con illustri casati cittadini (L. MONTEFANI CAPRARA, *Famiglie bolognesi*, BUB, ms. 4207, vol. 73, f. 48).

¹ All'interno del 'Coro anatomico' si facevano infatti «frequenti sessioni dal sig. Gio. Battista Capponi, a cui aiutavano li sig. Golfieri, Fracassati, et altri»; M. MALPIGHI, *Memorie... a miei posteri fatte in villa l'anno 1689*, Bologna, Zanichelli, 1902, p. 9. Golfieri si era laureato in medicina e filosofia nel 1649 (cfr. G. BRONZINO, *Notizia*, cit., p. 152). Su di lui cfr. HOWARD B. ADELMANN, *Marcello Malpighi and the evolution of embryology*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966, I, p. 127.

² Entrambi si laurearono nel 1654 (cfr. G. BRONZINO, *Notizia*, cit., pp. 157-158) ed iniziarono ad insegnare nello Studio bolognese rispettivamente nel 1656 e nel 1655. Volpari pare avesse ulteriori interessi culturali in comune con il Capponi, oltre alla filosofia, alla medicina e alla pratica anatomica, se è vero che insegnava in casa propria le «lettere greche, ebraiche, arabiche e caldee»; S. MAZZETTI, *Repertorio di tutti i professori antichi e moderni della famosa Università e del celebre Istituto delle Scienze di Bologna*, Bologna, Stamp. di S. Tommaso d'Aquino, 1848 [rip. anast.: Bologna, Forni, 1988], p. 324. Per la loro attività accademica cfr. *I rotuli*, cit., *ad indicem*; P. ASCANELLI, *I fascicoli*, cit., pp. 221-222, 590-594.

³ Archivio Segreto Vaticano, Bolognetti 169, n. 5, «Abiura del Dott. Gio. Battista Capponi bolognese e sommario del suo processo d'Inquisizione nel 1641», cc. 27-45v. Il documento è stato citato da E. CASALI, *Le spie*, cit., pp. 76-77.

⁴ Cfr. lettera del 11 marzo 1651, f. 77.

stione fu infatti saldamente tenuta in mani romane, con indicazioni precise sui modi e tempi dell'agire, tutti sotto il segno di una grande sollecitudine: intendimento che già si palesa nella prima lettera riguardante la vicenda spedita all'inquisitore bolognese e riappare anche in altre.¹ Proposito la cui concretizzazione fu agevolata dal Capponi con la rinuncia ad esercitare i diritti concessi alla difesa e la scelta di affidarsi in tutto alla clemenza del Sant'Uffizio, dove forse contava sulla benevolenza del Barberini. La sua protezione non poté comunque evitare al Capponi di subire, proprio dietro sollecitazione romana, un esame «rigoroso», cioè la tortura, come altri tra i suoi sodali.² Vi seppe comunque resistere se nulla di più o diverso rispetto alle dichiarazioni precedenti uscì dalla sua bocca: «niente di nuovo aggiungesti ai tuoi primi detti» si afferma infatti nella sentenza. La condanna fu infine decisa dai vertici del Sant'Uffizio e non dalla sua articolazione bolognese. L'esito del processo, almeno per il tipo generale del reato contestato e la pena assegnata, viene infatti spedito a Bologna dal card. Barberini a nome del tribunale romano. A Bologna la pratica fu invece affidata all'inquisitore di turno, il frate domenicano Pietro M. Passerini da Sestola, un celebre canonista, poi chiamato nello stesso 1651 a Roma come procuratore generale dell'Ordine e in seguito vicario generale dello stesso. A sostituirlo nella guida del Sant'Uffizio bolognese e quindi nella 'gestione' della pena dei condannati fu un altro domenicano, frate Guglielmo Foco o Fogo da Como o da Montealto.³

Le vie degli accusati inizialmente si divisero. Per il Paleotti si era infatti pensato a Roma a un trattamento di particolare riguardo, tenuto conto della «nobiltà della famiglia» di provenienza. Allo scopo fu ordinato al legato pontificio a Bologna, Fabrizio Savelli,⁴ di arrestarlo e tradurlo in un carcere diverso da quello ove il Sant'Uffizio teneva i propri prigionieri, per evitare che il suo nome fosse da subito associato alla colpa d'eresia.⁵ Tuttavia, circa un mese dopo, il Barberini prendeva atto che la notizia delle ragioni per cui il nobile si trovava in carcere erano divenute di pubblico dominio. Una circostanza che rendeva inutile la discrezione con cui si era agito sino ad allora nei

¹ Cfr. lettere del 22 aprile (f. 94), 13 maggio (f. 100) e 8 luglio 1651 (f. 110).

² Cfr. la citata lettera del 19 agosto 1651.

³ Su di loro cfr. A. D'AMATO, *I domenicani a Bologna*, II (1600-1987), Bologna, ESD, 1988, pp. 734-735.

⁴ C. WEBER [ed.], *Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550-1809)*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i Beni Archivistici, 1994, pp. 155 e 899.

⁵ Lettera dell'11 marzo 1651, f. 78.

suoi confronti. Si ordinava perciò che anche lui andasse a raggiungere i complici.¹

Da quanto rimasto del processo traspare evidente, nel Capponi e nei suoi sodali, l'interesse per l'occulto, la magia e l'astrologia. Un interesse di cui si ha tangibile prova attraverso il riassunto dell'elenco degli oggetti trovati dal Sant'Uffizio nel corso delle perquisizioni a cui sottopose l'imputato e la sua abitazione. Al materiale ritrovato in tali circostanze, fu aggiunto quanto contenuto in una «cassetta», «levata» di casa dall'imputato «per asconderla da ministri del Sant'Uffizio», di cui lui stesso rivelò poi l'esistenza.

La lista dei testi posseduti dal Capponi recuperati dagli inquisitori durante le perquisizioni e di quelli di cui gli era attribuito il possesso indica un'abbondanza di opere manoscritte rispetto ai testi a stampa: segno probabile di una circolazione clandestina che poteva, attraverso la trascrizione dei testi, consentire di aggirare gli ostacoli posti dai controlli esercitati sulle opere a stampa, mentre la pratica dello scambio e del prestito produceva una diffusione del testo.

La raccolta di carte del Capponi era fundamentalmente dedicata a mettere insieme parti di testi o fogli volanti destinati a un singolo argomento. Vi si dovevano radunare brani e precetti, esempi ed altro, rivolti a costituire repertori personali pronti all'uso, con un ampio settore riservato alla traduzione pratica della conoscenza. La forma in cui per lo più si presentavano i testi ritrovati presso il Capponi era quella del quinternetto: tipologia di volume a cui ben presto fu associato il mago.² Nella raccolta erano radunate e presumibilmente modificate le singole ricette presenti nei diversi arsenali magici, secondo l'uso di far circolare a proprio gusto o secondo l'interesse del momento orazioni apocriefe, invocazioni, preghiere, al fine di ottenere benevolenza, beneficiare di protezione o altro. La collezione sembra avesse per gli Inquisitori i propri pezzi più importanti in un «libro scritto a mano alto quattro dita in quarto intitolato De occultiori philosophia, nel quale sono più di ducento esperimenti magici e sacrileghi a diversi fini» e nella *Clavicola di Salomone*, testo capace di permeare la storia dell'Occidente per molti secoli e che, nonostante fosse originariamente ben identificabile, aveva finito nel tempo col mutare, in virtù di aggiunte, rielaborazioni, variazioni di maggiore o minore entità. Per tale motivo «almeno a partire dagli inizi del '600 e a livello di circolazione comune con *Clavicola di Salomone* non si indicava più

¹ Lettera del 15 aprile 1651, f. 86.

² Cfr. F. BARBIERATO, *Nella stanza*, cit., p. 241.

un testo univoco ma una serie di scritti e materiali diversi che condividevano lo stesso titolo». ¹ In ogni caso, nonostante le diversità degli elementi presenti nei vari esemplari, il solo titolo collocava l'opera tra quelle proibite. ² Capponi ne aveva raccolte più versioni, una delle quali, presente in un «libretto», rivolta ad un solo ambito specifico: l'evocazione degli angeli. ³ Nella biblioteca era segnalata la presenza del *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, ⁴ in una versione che comprendeva anche l'*Heptameron* di Pietro D'Abano, in qualche caso stampato come suo quarto libro e la cui efficacia era equiparabile a quello della *Clavicola*, ⁵ oltre a parti della *Steganographia* e del *Liber octo quaestionum* di Tritemio. ⁶ Nella biblioteca si trovavano altresì Gerardo da Cremona con la sua *Geomanzia*, uno scritto magico citato come «oratione apocrifia, che dicono mandò Papa Leone a Carlo V», identificabile con l'*Enchiridion Leonis papae, serenissimo imperatore Carolo Magno*, ⁷ e un'opera associata alla magia demonica, l'*Ars notoria o nova*, che pur avendo vita autonoma costituiva già, al tempo, uno dei cinque capitoli del *Lemegeton*. ⁸

In campo astronomico Capponi possedeva un buon numero di classici, antichi e moderni: il *Quadripartitum* di Tolomeo, con il commento di Ali ibn Ridwan; il *Centiloquium* a lui attribuito, «cum commento Haly»; ⁹ il *De magnis coniunctionibus* di Abu Masar; il *De iudiciis astrorum* di Albohazen Ali filius Abenragel; ¹⁰ *Arbatel de magia veterum*; ¹¹ il

¹ Ivi, p. 76. Su tale opera, si vedano in part. le pp. 34-49. Un versione recente della *Clavicola* e di altri testi di magia è proposta in *Il libro infernale: completo trattato delle scienze occulte*, Santarcangelo di Romagna (Rn), 2003.

² Cfr. F. BARBIERATO, *Nella stanza*, cit., p. 37.

³ Il termine 'libretto' sembra indicare un testo a stampa: circostanza interessante qualora si consideri che la prima edizione uscita dai torchi con tale titolo è solitamente fatta risalire al 1686. Cfr. F. BARBIERATO, *Magia, libri di*, in *Libro e censura*, a cura di F. Barbierato, Milano, S. Bonnard, 2002, p. 152.

⁴ Di tale opera esiste un'eccellente edizione critica, a cura di V. Perrone Compagni, Leiden, E. J. Brill, 1992.

⁵ Cfr. F. BARBIERATO, *Nella stanza*, cit., pp. 273-276.

⁶ Su Tritemio e la sua opera si vedano: N. L. BRANN, *Trithemius and magical theology: a charter in the controversy over occult studies in early modern Europe*, Albany, State University of New York Press, 1999; P. ZAMBELLI, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Ravenna, Longo, 2004, in part. pp. 93-129.

⁷ Una versione del testo in lingua italiana è stata pubblicata, a cura di P. L. Pierini, con il titolo *Il vero enchiridion: l'antico libro magico di papa Leone III*, Viareggio, Rebis, 1994.

⁸ Sul *Lemegeton* vd. F. BARBIERATO, *Nella stanza* cit., pp. 49-64.

⁹ L'autore dell'interpretazione era in verità Ahmad ibn Yūsuf al Dāya.

¹⁰ Testo della prima metà del sec. XI, fatto tradurre dall'arabo in castigliano da Alfonso di Castiglia e reso in latino attorno alla metà del Duecento, edito più volte a Basilea e Venezia.

¹¹ L'opera fu pubblicata nel 1575, «più volte ristampata all'interno dell'opera di Agrippa e in alcune versioni manoscritte passa sotto l'autorità di Paracelso» (F. BARBIERATO, *Nel-*

Liber astronomicus di Guido Bonatti; il *Trattato d'astrologia iudiciaria* di Luca Gaurico; lo *Speculum astrologiae* di Francesco Giuntini, gli *Aforismi astrologici* di Ludovico De Rigiis, alias Ludovico Cornaro,¹ gli *Aforismi astrologici* del Cardano, le *Almansoris astrologi propositiones, ad Saracenum regem*,² le *Introductiones apotelesmaticae in physiognomiam, astrologiam naturalem, complexiones hominum, naturas planetarum* di Giovanni da Indagine e «aforismi varii incerti autoris».³ Capponi faceva inoltre uso a fini pratici di immagini astrologiche di Tolomeo e di Zael.⁴

Significativa nella libreria di Giovan Battista era la presenza di opere del Cardano, indicato come punto di riferimento non solo in quanto astrologo e naturalista, ma anche in tema di 'devozione' – ciò che risulta sorprendente, in considerazione della fama di 'ateista' di cui godeva, a partire dal severo giudizio espresso da Giulio Cesare Scaligero.⁵ Di Cardano possedeva, oltre agli *Aforismi astrologici*, le famose enciclopedie naturalistiche del *De subtilitate* e *De varietate*,⁶ oltre i *Synesium somniorum [...] libri III*,⁷ testo in cui i sogni costituiscono elemento su cui fondare un'arte predittiva. Capponi possedeva inoltre testi di Pictorius von Villingen (*De specibus magiae ceremonialis quam*

la stanza, cit., nota 174 a p. 66). Sul *De magia veterum* e il suo autore cfr. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1941, VI, pp. 457-458. Il testo si può leggere nel vol. I delle *Opere* di Agrippa, Lugduni, per Beringos Fratres [ma Argentorati, Zetzner, 1600?], riprod. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1970, pp. 670-740.

¹ Ludovico era zio del più famoso Luigi, autore della *Vita sobria*. Sull'autore e il testo cfr. F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 64-65, nota 184.

² Raccolta di centocinquanta aforismi di autore ignoto, tradotti nel XII secolo, che ebbero varie edizioni tra Quattrocento e Seicento.

³ Alcuni dei titoli fanno ritenere probabile che il Capponi possedesse la raccolta di aforismi astrologici edita a Ulm nel 1641 e poi ristampata nel 1647. Una recente edizione degli *Aforismi astrologici* del Cardano è stata pubblicata a cura di G. Bezza, Milano, Xenia, 1998.

⁴ Zael (Sahl ibn Bischr), autore di origine ebraica a cui vengono attribuiti vari testi di argomento astrologico, tra cui un *Liber imaginum*. Cfr. L. THORNDIKE, P. KIBRE, *A catalogue of incipits of medieval scientific writings in Latin*, London-Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1963, in part. coll. 351 e 703.

⁵ Su taluni aspetti della polemica tra i due si veda G. GIGLIONI, *Girolamo Cardano e Giulio Cesare Scaligero. Il dibattito sul ruolo dell'anima vegetativa*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, Angeli, 1999, pp. 313-339.

⁶ Un'edizione critica dei primi sette libri del primo testo in G. CARDANO, *De subtilitate*, a cura di E. Nenci, t. I, I. I-VII, Milano, Angeli, 2004. Per l'influenza esercitata nell'elaborazione di tali opere dal *De occulta philosophia* di Agrippa cfr. ivi, p. 15.

⁷ Su tale testo cfr. S.-Y. BORJAUD, *La place du «Traité de songes» dans la tradition onirocritique. Le problème de l'image onirique: l'«idolum» et la «visio»*, in *Girolamo Cardano cit.*, pp. 215-225. La versione italiana di una parte dell'opera è stata edita a cura di A. Greco e G.

goetiam vocant epitome),¹ di Libavius (*Rerum chemicarum epistola forma ad philosophos et medicos*)² e l'*Amicus medicorum*, di Jean Ganivet che occupa un posto anche nella storia dell'astrologia.³ La biblioteca del Capponi comprendeva anche testi letterari quali l'*Adone* del Marino e il *Cortegiano* del Castiglione, la cui presenza nell'elenco inquisitoriale potrebbe giustificarsi con il ritrovamento di un'edizione non 'purgata' del celebre trattato sulla corte. Vi erano poi testi satirici,⁴ ma anche libri osceni, secondo un diffuso costume tra i 'maghi'.⁵

Nei locali perquisiti fu rintracciata la presenza di sangue animale per esperimenti, così da far pensare che all'interno del gruppo fosse in uso la pratica di sacrificare animali per evocare spiriti maligni.⁶ Il probabile uso di sangue e grasso umani sollecita invece a pensare all'attività ufficiale di anatomista praticata da alcuni componenti del gruppo che, nella circostanza, potevano muoversi su di un labile confine tra scienza e magia.

Furono inoltre ritrovati strumenti dell'arte come ago e bulino; la carta vergine su cui far comparire formule e disegnare le figure atte alla riuscita dell'evocazione; appositi inchiostri per scongiurare spiriti o demoni; oggetti con figure e caratteri incogniti; piastre di metallo relativo probabilmente al pianeta sotto cui si svolgeva la cerimonia, alle quali il potere magico era conferito dalle immagini che vi erano incise; quanto necessario ad attuare l'esperimento della caraffa, volto a richiamare demoni;⁷ bacchette di legno d'olivo e d'avellana (pianta dei veggenti e dei poeti associata alla saggezza e alla divinazione); un'ampia messe di strumenti per attuare le suffumigazioni e altri at-

Mancini: i primi capitoli del libro I con il titolo *Sul sonno e sul sognare* (Venezia, Marsilio, 1992²), i libri I e II e una scelta del IV con quello di *Sogni* (Venezia, Marsilio, 1993).

¹ Sul Pictorius cfr. L. THORNDIKE, *A History*, cit., VI, 1941, pp. 399-406, 502-503.

² Su tale figura di seguace ed insieme oppositore di Paracelso cfr. L. THORNDIKE, *A History*, cit., VI, pp. 238-244.

³ Infatti l'edizione del testo, a cura di di Gondisalvo da Toledo, medico del re di Francia, pubblicata a Lione nel 1508, propone come introduzione quattro pagine del curatore in difesa dell'astrologia (cfr. L. THORNDIKE, *A History*, cit., V, 1941, p. 159).

⁴ Risultano infatti in suo possesso: F. PRATI, *Delli avvisi di Parnaso, ovvero Compendio de' ragguagli di Traiano Boccalini centurie quattro* e J. BARCLAY, *Euphormionis lusinini satyrici* (testo ove soprattutto si esercita la critica nei confronti dei Gesuiti e i criteri educativi del tempo). Nell'elenco compare anche un libretto di prevalente interesse locale: *Replica d'una supplica diretta a nostro signore Paolo quinto da creditori di Gieronimo Bocchi in difesa della verità stessa, e dell'honor de creditori*, Francfort, 1620. La *Supplica* era stata edita a Bologna (heredi di Gio. Rossi, 1619).

⁵ Cfr. F. BARBIERATO, *Nella stanza*, cit., p. 139.

⁶ Sull'uso cfr. M. LEONARDI, *Inquisizione, sette negromantiche e cabalistiche in Sicilia tra XVI e XVII secolo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXIX, 2003, 1, pp. 70-71.

⁷ Ivi, p. 86, nota 48.

trezzi utili per le pratiche magiche. In sostanza un vero arsenale per l'evocazione dei demoni – effettuata per di più in nome di Cristo, di Maria o di santi, attraverso la recita di salmi e preghiere. In realtà, gli strumenti ritrovati erano di uso in gran parte comune; tuttavia diventavano inequivocabili segni magici, poiché era logico ritenere che il possessore degli scritti ne facesse impiego per scopi pratici, dal momento che i testi rintracciati erano carichi d'indicazioni concrete per conseguire obiettivi specifici attraverso l'assoggettamento di uno spirito o di un demonio.

4. LA CONDANNA E LA CLEMENZA

La prima causa ad essere «risolta» fu quella del Capponi.¹ La sentenza fu stabilita direttamente dall'Inquisizione romana, che la sottrasse così alla decisione di Innocenzo X. Una scelta forse voluta dal card. Barberini per favorire l'imputato, evitandogli i potenziali rischi, come capo riconosciuto del gruppo di 'eretici', di una condanna di maggiore entità rispetto a quella che gli verrà comminata. Le cause degli altri rei sarebbero state invece sottoposte all'attenzione diretta del papa circa un mese dopo. La prima fu quella del Paleotti e, mentre la si discuteva, «di mano in mano s'andarono riferendo gli inditij che si hanno contra gli altri complici», allo scopo di «dar [...] in uno stesso tempo gli ordini di spedirli», cioè di fare pervenire all'Inquisizione bolognese in un unico documento le decisioni assunte per ciascuno dei componenti del gruppo, come in effetti avvenne.² La sentenza, in cui al tipo di condanna non corrisponde in maniera univoca la gravità della pena, imponeva al Capponi l'abiura *de vehementi* e cinque anni di carcere; al Paleotti l'abiura *de levi* e tre anni «et ultra arbitrio S. Congregationis» di carcere; a Francesco Poviani l'abiura *de vehementi* e cinque anni di carcere «absque spe gratiae»; al Guicciardini l'abiura *de vehementi* unita a «penitentijis gravibus salutaribus»; al Golfieri l'abiura *de levi* e il carcere ad «arbitrio S. Congregationis»; a Gioseffo Poviani, al Volpari e al Quericola l'ammonizione e penitenze salutari; al Righi l'abiura *de vehementi* e cinque anni di carcere; al Della Valle e al Ribani l'abiura *de vehementi* e cinque anni «ad triremes».³ La prigione era quindi riservata, oltre che al Capponi e al Paleotti, al Golfieri, a Francesco Poviani e al Righi; al Della Valle e al Ribani toccava

¹ Lettera dell'8 luglio 1651.

² Lettera del 19 agosto 1651, ff. 123-125.

³ A lato della sentenza riguardante il Ribani, su cui sono tracciati tre tratti di penna, è annotato: «si è scritta la speditione al P. Inquisitore di Parma» (lettera del 19 agosto 1651, f. 125).

la pena più grave, mentre Guicciardini, Poviani, Quericola e Volpari ne uscivano con il solo peso di qualche salutare penitenza. Al Capponi – «vehemente sospetto d'apostasia della santa fede di Christo e vero culto di Dio all'empio e falso culto del demonio e dell'heresia» – toccò recitare l'abiura il 7 settembre alla presenza del Passerini e di Domenico Odofreddi «canonico della cattedrale, dell'una e dell'altra legge dottore collegiato, protonotario apostolico e di questo eminentissimo arcivescovo vicario generale».¹

Comunque su tutti i condannati ebbe modo di stendersi, anche se in tempi e modi diversi, la mano clemente della Chiesa, sollecitata dalle loro istanze e, c'è da credere, da quelle dei loro protettori, almeno per quanto riguarda chi per origine familiare e per gli ambienti frequentati poteva disporne. Clemenza che si manifestò assai presto nei riguardi di Cristoforo Golfieri, liberato alla fine dell'ottobre.² Agli inizi di gennaio dell'anno seguente fu invece presa una decisione riguardo agli altri carcerati, escluso Francesco Poviani. Fu infatti stabilito che il Capponi, il Paleotti e il Della Valle – che aveva evidentemente già trovato il modo d'evitare la temuta pena 'ai remi', forse attraverso la chiamata in correttezza di fra Cesare Righi come autore del 'battesimo della calamita'³ – avessero la propria casa «per carcere», con «precetto di non uscir da essa senza licenza della Sagra Congregatione», mentre «per carcere» toccava il convento ai frati Lorenzo Righi e Francesco Maria Ribani, che quindi sfuggiva alla condanna «ad triremes». Singolare la chiusa della lettera con cui il Barberini notificava la decisione all'inquisitore bolognese: «farà goder la gratia a' sudetti e libererà lei dalle molestie che le danno».⁴ Si tratta forse di un segnale che le pressioni dei carcerati e dei loro protettori si erano fatte praticamente insostenibili per il Sant'Ufficio bolognese, al quale Roma offriva un aiuto per trarlo d'impaccio.

Al Capponi, nell'aprile dello stesso anno, era permesso «l'esercizio della sua professione, acciò possa mantenersi, che per tal'effetto gli hanno questi miei Emin.i concesso che possa liberamente uscire dalla propria casa assegnatali per carcere».⁵ Nel maggio dell'anno seguente gli fu infine «fatta gratia della totale libertà, affinché egli possa attendere a suoi negotij ma insieme avertito de suoi errori, mutar vita, e guardarsi di non inciampar più in essi».⁶ Un invito a cui probabilmen-

¹ Sull'Odofreddi cfr. G. FANTUZZI, *Notizie*, cit., vi, 1788, pp. 734-735.

² Lettera del 28 ottobre 1651, f. 138.

³ Cfr. nota 15.

⁴ Lettera del 6 gennaio 1652, f. 153.

⁵ Lettera del 6 aprile 1652, f. 199. In un'altra lettera del 27 aprile (f. 202) vi erano precisazioni sul modo in cui avrebbe dovuto scontare la pena.

⁶ Lettera del 27 maggio 1653, f. 289.

te diede seguito, o riuscì efficacemente a far credere di avere dato seguito, se nel testamento poteva ricordare il possesso di libri proibiti che gli era stato concesso di trattenere presso di sé e che lasciava parzialmente in eredità all'allora inquisitore di Bologna, il domenicano Sisto Cerchi.¹ Al Paleotti, le cui suppliche dovevano comunque aver stancato la Sacra Congregazione,² nell'aprile fu concesso «in luogo della propria casa tutta cotesta città per carcere», con la clausola che «dovrà egli con l'obediencia e col buon esempio rendersi meritevole per ricevere gratie maggiori» e l'invito all'Inquisitore locale a «osservar se i suoi andamenti» corrispondessero agli auspici.³ Nel giugno al Paleotti venne infine concessa l'autorizzazione ad uscire da Bologna se lo avesse voluto.⁴ Nel 1657 l'*affaire* doveva poi già essere stato dimenticato a Roma se papa Alessandro VII lo nominava castellano di Ancona. Nell'aprile del 1652 al Della Valle toccava «per carcere la città di Faenza e sua diocesi», affinché «possa più comodamente haver cura de suoi interessi domestici».⁵ L'Inquisizione non si dimenticò comunque del sacerdote del gruppo, a cui forse era spettato di celebrare messa in onore del demonio e distribuire qualche benedizione non proprio ortodossa. Nell'aprile del 1652 gli erano concessi gli arresti domiciliari e la possibilità di «seguitare il suo esercitio di maestro di scuola per sostentar sé e li suoi genitori».⁶ Nel maggio era autorizzato ad «andare a celebrare messa nella Chiesa più vicina a detta sua casa»⁷ e circa un anno dopo era graziato,⁸ anche se solo nel gennaio 1654 gli veniva consentito di uscire da Bologna e «poter liberamente praticare come prima».⁹

Dalle pagine della condanna traspare come il gruppo che si riuniva attorno al Capponi appartenesse a un contesto culturale e religioso in cui magia, alchimia, astrologia, necromanzia e altro si incontrano e si sovrappongono, tra divinazioni e sortilegi, con un abuso dei sa-

¹ Cfr. G. L. BETTI, M. CALORE, *L'eredità di Giovan Battista Capponi, letterato, collezionista, scienziato e bibliofilo. Annotazioni intorno al testamento*, «L'Archiginnasio», xci, 1996, p. 55. Sul Cerchi si veda A. D'AMATO, *I domenicani* cit., II, p. 736 sgg. Sui permessi di lettura cfr. V. FRAJESE, *Le licenze di lettura e la politica del Sant'Uffizio dopo l'Indice clementino*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 179-220.

² In una lettera del 27 gennaio 1652 (f. 169) era infatti scritto che gli «Eminent.i» hanno «rimesso alla Congregazione delle gratie che si farà a Pasqua prossima il memoriale del conte Andrea Paleotti, parendo all'Em.i loro, ch'egli habbia ricevuto sin'hora più gratie di quello si conveniva».

³ Lettera del 6 aprile 1652, f. 200.

⁴ Lettera dell'8 giugno 1652, f. 227.

⁵ Lettera del 27 aprile 1652, f. 208.

⁶ Lettera del 6 aprile 1652, f. 194.

⁷ Lettera del 4 maggio 1652, f. 215.

⁸ Lettera del 19 aprile 1653, f. 282.

⁹ Lettera del card. Barberini (10 gennaio 1654), in *Litterae*, cit., BCAB, ms. 1870, f.1.

cramenti. Capponi appare indicato dai suoi accusatori come maestro nell'evocazione demoniaca, rivolta anche a pratiche di magia sessuale, cerimoniale e iniziatica, interprete di una concezione del mondo che tiene ampiamente conto dei fondamenti della sapienza esoterica.

All'interno del gruppo di iniziati che si riuniva attorno a lui il sapere magico non sembra fosse particolarmente indirizzato a scoprire i segreti della natura per sviluppare la scienza o posto al servizio della ricerca di una filosofia e di una fede religiosa legata alle tradizioni magiche e cabalistiche, quanto ad evocare gli spiriti per ottenere favori in ambiti assai diversi. Anche se, tenuto conto del complesso di elementi attorno a cui si muovono gli interessi del Capponi e di altri del gruppo, non è del tutto da escludere che motivazioni segrete ed esoteriche conducessero qualcuno a cercare una verità scientifica, morale e religiosa che si poneva oltre i confini dell'ortodossia cattolica. Il drappello di adepti – del quale sembra si sospettassero relazioni con altri gruppi simili presenti a Parma, Siena e in altri non precisati luoghi, dove si era proceduto ad arresti¹ – costituiva un sodalizio tutto maschile nel quale trovavano posto intellettuali di elevata cultura assieme a giovani studenti, destinati a loro volta ad una brillante carriera accademica e a seguire gli interessi per l'anatomia del loro maestro, un nobile appartenente a una grande famiglia cittadina, e altre figure assai più umili. Si tratta di un caso evidente in cui uomini appartenenti a fasce sociali diverse condividevano interessi comuni, frequentavano gli stessi testi e sperimentavano le medesime pratiche in nome di un commercio con il mondo infernale. Erano quindi libri e pratiche ad esso collegate che inducevano relazioni, anche di complicità, tra personaggi che difficilmente per le differenze sociali che li dividevano avrebbero potuto altrimenti condividere momenti di vita.

PROCESSO ET ABBIURA DI GIO. BATTISTA CAPPONI²

Noi fra Pietro Maria Passerini da Sestola, Maestro di Sacra Teologia et Inquisitore Generale di Bologna e Sua Diocesi, dalla Santa Sede Apostolica contro l'eretica pravit  specialmente delegato.

¹ Cfr. lettera del 22 aprile 1651, f. 94.

² Il testo proposto   quello contenuto nelle *Memorie* del Ghiselli (cfr. p. 116, nota 1), corretto e integrato in alcuni punti dal testimone dell'Archivio Segreto Vaticano (cfr. p. 118, nota 3, a cui si rinvia anche per il titolo). Tali integrazioni e le varianti ritenute significative (si trascurano le varianti ortografiche minori) sono poste tra parentesi quadra. Le parti del ms bolognese assenti nell'altro sono state rese in corsivo. Nella trascrizione del testo gli interventi si sono limitati allo scioglimento delle abbreviazioni, alla regolarizzazione delle accentuazioni e delle iniziali, all'eliminazione dell' 'h' iniziale, e alla modernizzazione della punteggiatura.

Noi Domenico Odofredi Canonico della Cattedrale, dell'una e l'altra Legge Dottore Collegiato, Protonotario Apostolico e di questo Eminentissimo Arcivescovo Vicario Generale.

Essendo che tu Gio. Battista, figlio del Signor Giovanni Capponi da Bologna, dell'età *tua* di anni trent'uno fosti gravemente indiziato in questo Santo Uffizio.

Prima d'aver avuta la Clavicola di Salomone e trascrittala di tua mano, con averla mostrata e letta a più persone, et essere convenuto con altri per porre in esecuzione l'incanto o operatione della Clavicola che dicono universale.

Che avesti promesso ad un altro di dargli fatta l'operatione della Clavicola qualche cosa di questi interessi, et commesso un cortello lungo mezzo braccio col dargli del suco d'un'erba, et sangue d'un animale per temperarlo.

Che avevi un'altra Clavicola per scongiurare e sforzar gli Angeli.

Che avesti commesso un bolino da fabricare[si] con osservazioni per far sigilli in argento per vincere nel giuoco, come fu fatto, e che sopra detto bolino avesti letto un scongiuro.

E che parimente avesti ordinato una piastretta d'argento per il giuoco, dove si dovevano intagliare alcune parole della scrittura, figure e caratteri, come infatti fu fatto, e questa da te avuta si fosse detto che la ponesti nell'inchiostro detto dell'Arte.

Che avesti commessi diversi stromenti da farsi dandole del sangue di pavaro, e del suco di pimpinella, e del sangue di gazza, e del succo di mercorella per stemperarne alcuni, e con diverse altre osservazioni quali furono fatte per la funtione della Clavicola, e che questi furono con odori affumigati e lettovi sopra Salmi in ciò tu cooperando.

Che avesti imparato l'esperimento della bacchetta di avellana o d'oliva, con l'uso d'un Salmo per ritrovare cose nascoste.

D'aver ricevuto una pietra datati per calamita benedetta et esorcizzata.

D'aver detto ch'avevi sperimentato un sortilegio ad *corumpendum*.

Che avesti avuto un libro nel quale, oltre quattro libri di Occulta philosophia di Cornelio Agrippa, sono gli Elementi magici di Pietro di Abano, un trattato di Giorgio Pittorio de speciebus magie cerimonialis, una disputatione de fascinatione, un Isagoge de materia demonum, la Geomantia di Ghirardo Cremonese, Arbatel de magia, l'arte notoria di Salomone, un'epistola d'incerto autore de incantatione, una prefatio della Steganografia dell'Abbate Tritemio et un libretto di questioni cavato dal Libro delle otto questioni del detto Tritemio.

Di più che avesti avuto un altro libro scritto a mano alto quattro dita in quarto intitolato De ocultiori philosophia, nel quale sono più di ducento esperimenti magici e sacrileghi a diversi fini, cioè per constringere un Demonio in un anello, per saper la verità dal Demonio, per avere uno spirito famigliare ad s[c]ientiam per *varie* [avere] sanità, per vedere in sogno, per far danno, per indovinare, per andare invisibile, per la tortura, ad *polvendum* (forse *pollendu:m*: parola corrotta in entrambi i mss) *amatorij*, et altri fini, per far la carta vergine, bacchette per trovar tesori, candele per l'istesso effetto, caratteri magici de pianeti, anelli, e sigilli, e detti sortilegii, toltone ventitre, sono tutti qualificati rispettivamente per l'abuso del Battesimo, della Messa, dell'altare, de Salmi, di candela benedetta, d'acqua benedetta, del nome di Dio, del nome de Santi, di scongiuri per il nome di Dio, di parole sante, dell'orationi domenicali, della salvatione Angelica, del

nome della Santissima Trinità, delle parole della consecratione, della Croce, di orationi diverse, di genuflessioni, del digiuno, del sacerdotio, e per l'uso di nomi incogniti, cerchi, caratteri, figure, di suffumigij, de nomi de demoni, d'un scongiuro per il nome di detti demoni, del scongiuro d'Angioli, del sangue umano, del grasso umano.

Inoltre vi sono di più in detto libro dodici ruote per indovinare.

Che avesti dato la Clavicola da legere ad una persona, e che a questa medesima li dasti un sortilegio ad amorem con scongiuri.

Che tu avesti fatto intagliare in due piastrette di metallo un nome incognito con alcuni segni da servirsi per il giuoco, e che queste poi fossero in tua casa, cooperando tu *affomigare* [affomigati: forse a fumigare] con odori posti sopra d'un turibolo, e vi furono letti sopra alcuni salmi, e spruzzate con acqua dell'arte per mano d'un putto vergine.

Che avesti imparato la cabala numeraria, scientia superstiziosa.

Che tu avesti molti secreti superstiziosi, e trascritti di tua mano, per constringere spiriti in un anello in caraffa, et in una balletta d'oro, con molti altri sortilegij per diversi fini, anco dishonesti con uso di nomi incogniti, parole, et altre superstitioni.

Che tu avesti dato ad uno de tuoi complici molti esperimenti ad amorem qualificati per parole incognite, nome de Demonij et altre superstizioni.

Fu da noi *promessa* (?) [commessa] una diligente perquisitione da farsi, e sopra la persona e nella tua casa, e addosso ti fu ritrovata un Oratione apogrifa et una cartina con croci e parole incognite, et una medaglia di bronzo con figure, parole ebraiche e la faccia d'un Salvatore.

Nella casa poi, in una cassetta da te medemo rivelata, la quale era stata levata di tua casa per asconderla da ministri del Sant'Uffitio, senza tua saputa però furono ritrovate le seguenti cose.

Una scatola bianca nella quale, in un tafetà turchino, vi erano una lancetta, un stilo, un bolino, et un'agucchia insieme con legno aloé, incenso et altre spetie odorifere.

Di più un cortello longo circa mezzo braccio, tre penne da scrivere non temperate, un' ampolina con acqua, un turibolo.

In oltre una lastretta d'argento con queste parole intagliate: *eram ludens in orbe terrarum*, et altre con figure e caratteri.

Un bollino con il carattere di Marte.

Molte scritture fra le quali due quinternetti nelli quali si conservano 24 imagini astronomiche di Tolomeo, *cinque* [nove] per nuocere in diverse maniere, una <a>matoria e l'altre a varie sanità et effetti, e nelle quali intervengono superstiziose osservazioni di giorno, et ora e di constelationi di Pianeti e delle stelle, con parole nelle quali per modo di comando si esprime la intentione del fine che si pretende.

Nelli stessi *quinterni* [quinternetti] vi sono ventisette imagini astronomiche di Zaele astrologo a diversi fini, cioè per apportare nocumento, o spirituale o temporale. Di mover ad amore disonesto ad *corumpendas mulieres*, per saper i secreti, per aver risposta da spiriti, per capt[iv]ar benevolenza, e per altri fini differenti con osservazioni superstiziose di stelle e pianeti, scongiuri, abusi del nome di Dio e degl'Angeli con queste parole: *Conjiuro vos per Deum Patrem*

Onnipotentem, et per omnes virtutes coelestes, con caratteri diversi e nomi di detti Angeli, con osservationi diverse per operare in qualsivoglia giorno et ora della settimana in ordine a detti fini, con l'uso della polvere della sepoltura d'un morto, carta vergine e suffumigij rispettivamente.

Di più nell'istesso quinterno sono trentanove secreti magici, [e] sortilegij a diversi fini, cioè per provocare ad amor dishonesto, per andare invisibile, per aver risposta dal Demonio in un specchio et in una caraffa, per captar benevolenza, et altri fini et detti. Sono qualificati rispettivamente per l'abuso della Sacra Scrittura, della Croce, dell'oratione domenicale e l'Ave Maria, per l'uso de nomi incogniti, caratteri incogniti, suffomigij, figure, carta vergine, sangue d'animale, candele, con portar a *legare* [e leggere] alcune parole de Salmi con osservationi superstiziose, abuso del digiuno, nome di Dio, e con scongiuri.

Di più un quinternetto nel quale si tratta di *divinatione* [divin atione] e cita più volte il Cardano, e pare che voglia che si dia virtù naturale d'indovinare, et insegna la maniera. Di più contiene dodici esperimenti per indovinare, qualificati rispettivamente per l'abuso dell'oratione di sant'Elena; un'altra simile oratione della Croce, oratione dominicale, e salutatione angelica recitata in ginocchi e per l'uso di sangue umano, caratteri d'un sacrificio fatto da tre putte[i] ma non specificato, per *suo* [un] scongiuro fatto in nome dell'Angelo Santo, e dell'Angelo Bianco, e per suffomigij.

In oltre un quinternetto ove si contiene un'oratione apocrifa, che dicono mandò Papa Leone a Carlo V.

Di più un folio che è *trascritto* [manuscritto] dalla Clavicola e contiene la maniera di benedir l'acqua e far l'ago, et bollino, et altri instrumenti per l'operatione della clavicola.

Di più un foglietto nel quale sono cinque esperimenti per saper chi ha rubbato, qualificati rispettivamente per l'abuso dell'Evangelio: In principio, nome de' Santi, della Santissima Trinità, Croce, invocatione del Re' de' Demoni, e scongiuro de sette Demonij i cui nomi si scrivono in un ottangono.

Di più un altro quinternetto che tratta di Chiromanzia.

In oltre un quinternetto nel quale sono quattordici esperimenti magici e sortilegi per diversi fini, cioè per eccitar amor dishonesto ad *corumpendas mulieres*, per saper cosa abbi[a] da seguitare, per avere uno spirito famigliare in un anello, per avere uno spirito in una palla d'oro ad *memoriam* e per altri fini, e dodici di questi sono qualificati rispettivamente per l'abuso del nome di Dio, oratione domenicale, salutatione angelica, Santissima Croce, nome de' Santi, una candela restata alla messa, genuflessione, uso di figure e caratteri, suffamiglio, sangue d'animale, parole incognite.

Di più un foglio che contien uno scongiuro per avere uno spirito in un anello ad *scientiam*.

Una cartuccia nella quale vi è un sortilegio per aprir una seratura, coll'abuso della scrittura, ma è imperfetto.

[Una cartuccia che contiene non so che imperfetto circa un anello.

Un'altra dove sono de segni celesti, ma è cosa imperfetta.]

Di più un foglio che è duplicato dello scongiuro *per far entrare il demonio in un anello*.

Un foglio che è duplicato dello scongiuro della balletta ad memoriam.

Un foglio che è un duplicato del secreto di fare entrare il Demonio in un anello ad respondendum ad quaecumque.

Di più un quinternetto in cui sono alcuni puochi duplicati di quelli che sono nelli sopradetti quinternetti.

Inoltre un quinterno nel quale sono venti secreti magici e sortilegi per diversi fini, cioè ad amorem, ad habendum spiritum familiarem, per levare la spada all'inimico, per la corda, per il giuoco, per andare invisibile contro l'armi, per ottenere varie sanità, per far la carta vergine e questi sono tutti qualificati per l'abuso della Croce, del nome de' Santi, della Trinità, del nome di Dio e di Cristo, dell'oratione dominicale et Ave Maria, per l'uso de nomi incogniti, caratteri, figure nome del Diavolo, carta vergine, suffomigij.

Di più tre carte con tre sortilegij: uno per una bestia inchiodata, per far cader l'armi dalla mano e per far partorire una Donna, e questi sono qualificati, rispettivamente per l'abuso del nome di Dio, oratione domenicale e *dell'Ave Maria*, croci, nome di Dio, invocatione della Trinità, sant'Anna, santa Elisabetta, Nostra Signora, Giesù Christo, per l'uso de caratteri e nomi incogniti.

Di più una cartina che contiene la figura della lastrina d'argento nominata per il giuoco.

In oltre sette quinternetti tutti di tua mano nelli quali si contengono trascritte l'imagini di Tolomeo e secreti magici e sortilegij delli già nominati.

Di più due carte con un sortilegio duplicato ad amorem non qualificati.

Un'altra carta scritta di tua mano, con otto sortilegij delli già nominati.

Un altro con [un] sortilegio ad Amorem, et ad polluendam mulierem, con l'uso d'un circolo segnato nella mano, con il nome de Diavoli e con scongiuro de medemi diavoli.

Di più una carta longa nella quale sono scritti sortileggi trenta, e ventinove sono qualificati rispettivamente per l'abuso del nome di Dio, della Croce, nome de' Santi, oratione domenicale, Sacra Scrittura, e per l'uso de' nomi del Demonio, proprio sangue, figure e caratteri, et in questo non è specificato il fine a che servono.

Una carta con quattro sortilegi qualificati ad pollendum mulierem alcuni, et altri ad amorem inhonestum, qualificati rispettivamente per nomi incogniti, e nome del Diavolo, e per l'abuso del nome de' Santi, et un scongiuro che dice: coniuo te, diliges proximum tuumque. Altri quattro sortilegij vi sono nell'istessa carta de' già nominati e due di questi sono semplici.

Di più cinque carte, in una delle quali sono scritte alcune cose e vi è qualche inditio di sortilegij, ma è cosa imperfetta; in un altro vi è un carattere, tre croci e nomi incogniti, in un'altra nomi incogniti, lettere maiuscole, un scongiuro che mostra essere un sortilegio ad amorem, in un'altra caratteri e nomi incogniti, in un'altra un'oratione superstiziosa per disinamorarsi, nella quale con varie superstizioni di candele, croci, e digioni si prega la Beata Vergine acciò che facci disinamorare.

Di più un quinterno che contiene scritte e figure di geomantia. Un altro che tratta di metoposcopia; in oltre un libro che parimenti tratta di metoposcopia.

Un libro che contiene orazioni apocrife, un libro di geomantia, di più un libretto che contiene la Clavicola di Salomone domandata delli Angeli nella quale sono scongiuri diversi fatti a gli Angeli.

Un libro scritto a mano in cui vi sono decinove figure oscene e ventiquattro sonetti sporchissimi.

[Di] più cinque quinterni *tutti* di Geomantia.

Un *quinternetto* [quinterno] che contiene un giudizio chiromantico, *altri otto* [alcuni] quinternetti quali contengono scritture e quesiti di cabala. Un foglio che contiene due orationi per far guarire la gotta e la sciatica. Alcuni fogli ne quali si fa istanza di fare una natività.

In oltre alcuni quinternetti che contengono scritti di chiromanzia. Alcune carte ove sono orationi apogriefe. Un libretto dove è scritto *un* [il] principio delli elementi magici di Pietro d'Abano.

Di più quattro quinterni di figure di metoposcopia, alcune osservazioni. Un libretto con varie mani di chiromanzia *con* [e] varie figure et osservazioni. Un libro che contiene la chiromanzia [e] fisionomia di Giovanni ab Indagine, un altro libro che tratta di geomantia].

Un quinterno che tratta pure di geomantia, l'Astrologia di Guido Bonato, lo Specchio d'astrologia di Francesco Giuntino, Albumasar De magnis coniunctionibus iudicia astrorum, *Altazen* [Altarem] (ma: Albohazen) Ali, Quadripartito di Tolomeo con il commento d'Ali Benrodam.

Di più un altro *libretto* [libro] che contiene il Centum Dicta Ptolomei, Aphorismi astronomici Ludovici de Ris[g]lijs, Almansoris prepositiones, gli Afforismi di Girolamo Cardano et afforismi varij incerti autoris. Un altro libro detto Amicus medicorum Joannis Ganivetti, l'astrologia giudiziaria di Luca Gaurico. Un libro scritto a mano in cui si tratta delle significationi delle stelle e pianeti, anco in riguardo di cose che dipendono dal libero arbitrio. Un quinternetto che contiene un giudizio d'una figura astronomica.

Di più l'Adone del Marino, l'Epistole chimiche del Libavio, la Supplica della santità di Paolo V per varij cittadini bolognesi, l'Informazione del Barclai, il Compendio de gli Avisi di Parnaso del Prati, il Cardano De subtilitate, De varietate, Il cortegiano del Castiglione et il Cardano de Somniis.

Fosti per ciò condotto a queste nostre carceri e costituito più volte avanti di noi, con il solito giuramento liberamente confessasti d'aver avuto appresso di te scritture di magia con caratteri, invocazioni di Demonij, scritti e libri di scienze superstiziose, nominando in specie tutte quelle cose che t'arricordaste avere presso di te, e riconoscesti tutto ciò che si è detto di sopra come veramente da te posseduto.

E dicesti che le tre penne erano [d']ocha da servirsi per l'operatione della Clavicola.

E che gl'instromenti ritrovati nella scatola involti nel tafetà esser quelli ch'erano preparati per l'operatione universale della Clavicola, accomodati secondo le regole di quella con esser stati profumati, e lettovi sopra delli Salmi, tu a questo cooperando.

E l'ampolina d'acqua esser acqua esorcizata per il detto effetto, e che la medaglia ti fu data come buona per le malie.

Confessasti d'aver avuto la Clavicola di Salomone, e transcritta di tua mano, et affermando di aver questa inviata ad un tale fuori di qua; alla fine dicesti ch'essendoti stati ricercati da uno delli secreti ad amorem gliene mostrasti, et anche gli facesti vedere la Clavicola, et essendoti richiesta gliela consegnasti e dasti

ancora un sortilegio ad amorem, e questa Clavicola da noi avuta nelle mani la riconoscesti per tua.

Confessasti che poteva esser che avesti detto che, con gli altri complici, eri per effettuare l'incanto, o operatione della Clavicola, qual dicesti che consisteva in obbligare i spiriti all'obbedienza ad ogni minimo cenno da servirsi poi in quello si desiderava, dicesti però che non avevi pensiero di trovarviti [trovarviti] presente a detta funtione, perché non eri di tanto animo, e che se cooperavi alla fabbrica delli instrumenti della Clavicola era per servirtene nelle *operationi* [opere] di esperimenti particolari.

Confessasti che quella piastretta d'argento ritrovatati era per il giuoco, negando d'averne commesse tu di queste all'orefice.

Confessasti ancora d'aver commesso ad alcuni artefici gl'instrumenti per l'operatione della Clavicola, et il bollino per intagliare le piastrene per il gioco, negando aver sopra questo letto cosa alcuna.

Confessasti che in tua casa furono intagliate le due piastre di metallo per il giuoco, con nome incognito e figure, e che queste da un altro tu cooperando, fossero affumicate con profumi odoriferi, posti sopra del fuoco fatto di novo, ch'era in un turibolo, che per questo effetto tu avessi procurato, et esser quello che ti è stato ritrovato e furono letti salmi sopra le dette piastrette e spruzzate con l'acqua esorcizzata dell'arte per mano d'un putto vergine.

Confessasti aver imparata la Cabala *numerica* [numeraria], ma imperfettamente, da un tuo complice.

Confessasti d'aver avuto una volta per puochi giorni Cornelio Agrippa, ma non letto, e dell'altra volta che poteva essere l'avessi avuto, ma che non te lo ricordavi. Dicesti d'aver imprestato per puochi giorni ad una persona l'Adone.

Confessasti di esserti servito una *sol* volta contro d'un cane, che ti voleva mordere, dell'esperimento con recitare alcune parole d'un salmo, et un altro per il sangue del naso, ma senza effetti.

Confessasti d'aver letto qualche poco tutti i libri *prohibiti* ritrovatati, fuori che da Guido Bonati, l'Albumasar, Ali Albazen, Libavio et un altro che tu non ti ricordavi, aggiungendo che stavi però aspettando la licenza di leggere li libri d'Astrologia.

Confessasti avere sperimentato delle figure di geomantia, e d'aver dato a due de' complici delli scritti di geomantia.

Et ad uno di questi alcuni secreti superstitiosi ad amorem qualificati.

Confessasti d'aver ricevuto una pietra da uno che diceva esser calamita, ma che gli faceste[i] vedere che non era calamita.

Dicesti che poteva essere d'aver detto nel partecipare ad un tale alcuno de' tuoi secreti, d'aver sperimentato un sortilegio ad corrupendum, per mettere i detti secreti in maggior consideratione, ma che non era vero.

Negasti aver detto alla persona nominata che fatta l'operatione si avesse voluto qualche cosa gle lo averesti dato, ma bensì averli detto che se avesti trovati buoni gli instrumenti, gli averesti dato qualche curiosità, e confessasti aver commesso a questo il coltello longo et avergli dato del suco d'un erba e sangue d'un animale per temperarlo.

Negasti d'aver imparato l'uso delle bacchette d'avellana o d'olivo con l'abuso d'un salmo, che ne sentisti bene a parlare da un altro e che tu gli dicesti esser virtù naturale dell'avellana per ritrovar l'oro.

Confessasti d'aver avuto il libro scritto a mano intitolato *De oculiori philosophia*, pieno di ruote ad *divinandum* e secreti superstitiosi e qualificati d'ogni sorte, e questo averlo solo trascorso, et essendoti mostrato lo riconoscesti.

Confessasti d'aver parlato a complici per introdurne uno nell'interesse della cabala, e che poi a poco a poco gli dicesti che questo era galant'uomo e che se gli poteva anco parlar del resto, cioè dell'operatione della clavicola.

Negasti l'uso de' sortilegij oltre a ciò c'hai confessato, sicome anco negasti la communicatione di essi sortilegij e libri oltre a ciò ch'avevi detto.

Negasti ancora ogni mala credulità, affermando d'aver sempre creduto ciò ch'insegna e tiene la Santa Madre Chiesa.

Et essendoti da noi stata offerta le repetitione di testimonij et assegnato il termine competente a far le tue difese, rinunciasti all'uno et all'altro, rimettendoti alla benignità del Sant'Ufficio.

Dassimo parte di questa tua causa alla Sagra Congregatione dell'Eminentissimi e Reverendissimi Signori Cardinali, Supremi e Generali Inquisitori in tutta la Repubblica Christiana, quali vennero in parere che non avessi ditto interamente la verità e che perciò dovevi essere sottoposto a più rigoroso esame, nel quale costituito, senza però alcun pregiudicio delle cose da te confessate e delle quali eri rispettivamente convinto, niente di meno non aggiungesti a tuoi primi detti.

Per tanto avendo noi visti e maturatamene considerati i meriti di questa tua causa, con le suddette tue confessioni, negazioni e scuse, e quanto di ragione si doveva vedere e considerare similmente d'ordine espresso dalla Sagra Congregatione siamo venuti contro di te all'infrascritta definitiva sentenza.

SENTENZA CONDANNATORIA DI GIO. BATTISTA CAPPONI

Invocato dunque il santissimo nome di Nostro Signore Giesù Christo, della gloriosissima sua Madre sempre vergine Maria e di san Pietro martire, nostro protettore, avendo avanti di noi li Sacro Santi Evangelij, acciò dal volto di Dio proceda il nostro giudizio e li occhi nostri vedino l'equità nella causa, e cause vertenti tra il signor Ventura Pizzini [Piccini], procurator fiscale di questo sant'Uffizio da una parte e te Gio. Battista [sudetto], reo indiziato, inquisito, processato, confessato, e convinto rispettivamente come di sopra dall'altra. Per questa nostra definitiva sentenza quale sedendo pro tribunali proferimo in questi scritti, in questo luogo, et ora da noi eletti, diciamo, pronunciamo, sententiamo, e dichiariamo, che tu Gio. Battista sudetto, per le cose contro di te dedotte e da te confessate e delle quali sei rispettivamente convinto nel processo come di sopra, ti sei reso a questo Sant'Uffizio vehemente sospetto d'apostasia della santa fede di Christo e vero culto di Dio all'empio e falso culto del demonio e d'eresia, cioè d'aver tenuto e creduto che sij lecito d'aver patto espresso o implicito co Demonij et aver familiarità con quelli o servirsi dell'opera loro e d'aver creduto che i corpi celesti, siccome anco il Demonio, possino forzare la nostra volontà, e questo possi sapere i secreti del cuore e le cose future, che dipendono dal nostro libero arbitrio, che sij lecito tenere appresso di sé la Clavicola di Salomone, scritti magici e sortilegij e libri proibiti e i detti comunicarli ad altri e leggerli.

Che sij lecito abusarsi di parole della Sacra Scrittura, della santissima Croce, del nome di Dio e di cose sante e benedette, principalmente a cattivi fini, e d'aver

creduto che mediante scienze superstiziose si possi arivare a sapere cose che dipendono dalla nostra volontà e che le cose corporee, quando siano superstiziosamente ordinate tra loro e con l'abuso delle cose sacre e santi, abbino forza di produr effetti lontani o eccedenti la loro virtù naturale e consequentemente sei incorso in tutte le censure e pene che sono da Sacri Canoni et altre constitutioni generali e particolari contro simili delinquenti imposte e promulgate e che, perciò, sei obligato ad abiurare avanti di noi la detta apostasia et eresia e generalmente ogni e qualunque altra eresia et errore che contradica alla detta Santa Cattolica et Apostolica Romana Chiesa, come per questa nostra definitiva sentenza ti comandiamo che facci nel modo e forma da noi ti sarà data. Doppo la quale abiuratione saremo contenti assolverti a cautella della scomunica maggiore nella quale per le su dette cose potessi essere incorso.

Et acciò che questi tuoi si gravi et enormi errori non restino del tutto impuniti e sij più cauto nell'avvenire, et esempio a gli altri che *sostenghino* [s'astenghino] di simili delitti ti condanniamo alle carceri formali per cinque anni.

Et per penitenze salutari t'imponiamo che digiuni per questo tempo una volta il mese, e che reciti una volta la settimana la corona della Beata Vergine, e che quattro volte l'anno ti confessi sacramentalmente ad un sacerdote esposto i [a] tuoi peccati, e di sua licenza ti comunichi nelle quattro feste principali, cioè della natività e risurrezione di Nostro Signore Giesù Cristo e sua Pentecoste e tutti li Santi.

Riservando alla Sacra e Suprema Congregatione l'autorità d'accrescere, di mitigare, commutare, rimettere e condonare in tutto o in parte le dette pene e penitenze.

Così diciamo, pronunciamo, sentenziamo, dichiariamo, penitentiamo, e riserviamo in questo e in ogni altro miglior modo e forma che di ragione potremo e dovemo.

Ego frater Petrus M. a Passerinus inquisitor ita pronunciai.

Ego Dominicus Odofredus vicarius generalis ita pronunciai.

Die 7 septembris 1651 [1641 (?)]

Lata, data et in his scriptis sententialibus promulgata fuit supra scripta sententia per supradictos reverendissimos Bononiae inquisitores et dominum Odofredum Vicarium generalem, iudices pro tribunali sedentes in aula Sancti Offitii Bononiae, lecta vero per me notarium infrascriptum, alta et intelligibili voce, coram congregatione Dominorum Consultorum [Consiliorum] huius Sancti Offitii Bononiae.

Frater Ioannes Maria Gottinus lector et notarius S. Offitii Bononiae

ABIURATIONE DI GIO. BATTISTA CAPPONI

Io Gio. Battista figlio del quondam Signor Giovanni Capponi da Bologna, della mia età d'anni trentuno costituito personalmente in giudit[c]io, et inginocchiato avanti di Voi Reverendissimo Inquisitore e voi Reverendissimo Don Domenico Odofredi vicario archiepiscopale. Avendo avanti gl'occhi miei li Sacrosanti Evan-

geli quali tocco con le proprie mani, giuro che sempre ho creduto, credo adesso, e con l'aiuto di Dio crederò sempre per l'avenire tutto quello che [crede], tiene, predica et insegna la Santa Cattolica et Apostolica Romana Chiesa, ma perché di questo Sant'Uffitio, per le cause contenute nel Processo contro di me formato sono stato giudicato vehementemente sospetto d'apostasia della santa fede di Cristo, e vero culto di Dio, all'empio, e falso culto del Demonio, e d'eresia, cioè d'aver tenuto e creduto che sij lecito aver patto espresso e implicito con Demonij et aver familiarità con quelli e servirsi dell'opera loro, d'aver creduto che i corpi celesti, siccome anco il Demonio, possa[no] sforzare la nostra volontà e questo possi sapere i secreti del cuore e le cose future, che dipendano dal nostro libero arbitrio. Che sij lecito tenere appresso di se la Clavicola di Salomone, scritti magici, e sortilegij, e libri prohibiti, et i detti legere, e comunicare le dette cose ad altri, e che sij lecito l'abuso delle parole della Sacra Scrittura, della santissima Croce, del nome di Dio, e così di cose sante e benedette, particolarmente a fini dishonesti, et aver creduto che mediante scientie superstiziose si possi arrivare a sapere cose che dipendono dalla nostra libertà, e che le cose corporee quando siano superstiziosamente ordinate tra loro e con l'abuso delle cose sacre e sante abbino forza di produrre effetti lontani et eccedenti la loro virtù naturale.

Per tanto volendo io levare dalla mente de fedeli di Christo questa veemente *superstitione* [sospizione] contrò di me con sì giuste ragioni concetta, abiuro, maledico e detesto le sudette apostasie et eresie e, generalmente, ogni e qualunque altra apostasia, eresia e errore che contradica alla detta Santa Cattolica et Apostolica Romana Chiesa, e giuro che per l'avenire non dirò né farò mai più cosa per la quale si possa di me avere tal sospitione, ne meno avrò pratica d'apostati o eretici ancorché siano sospetti d'apostasia et eresia, ma se conoscerò alcun tale lo denunzierò all'Inquisizione o Ordinario del luogo dove mi troverò. Giuro anco e prometto d'adempiere et osservare intieramente tutte le pene e penitenze che mi sono state e mi saranno da questo Santo Uffitio imposte e contravvenendo io ad alcuna di queste mie promesse e giuramenti, che Idio non voglia, mi sottopongo a tutte le pene e castighi che sono da Sacri Canoni et altre constitutioni generali e particolari contro simili delinquenti imposte, e promulgate. Così Idio mi aiuti e questi suoi santi Evangeli che tocco con le proprie mani.

Io Gio. Battista Capponi suddetto ho abiurato, giurato, promesso e mi sono obbligato come sopra in fede del vero, ho sottoscritto di mia propria mano la presente cedola di mia abiuratione, e recitala di parola in parola nella sala della Santa Inquisitione di Bologna.

Ego Ioannes Baptista Capponi promitto, voveo et iuro.

CARLO LONGO

«THOMAS ILLE TERTIUS».

I DOMENICANI DI PLACANICA
E CAMPANELLA

UNA tradizione biografica consolidata poneva la data di nascita di Giovan Domenico Campanella al 5 settembre 1568 a Stilo e il suo ingresso nell'Ordine domenicano nel convento di Placanica a tredici/quattordici anni, quindi nel 1581 o al massimo nel 1583. Quest'ultima affermazione era basata su ambigue dichiarazioni del protagonista e di testimoni che lo conobbero da fanciullo, rilasciate al processo napoletano del 1600 e non interpretate nel contesto delle consuetudini domenicane calabresi e della legislazione allora in vigore sulla formazione dei frati.

Abbiamo altrove ipotizzato, col sostegno della documentazione superstita, adeguatamente contestualizzata, che egli, pur avendo cominciato a frequentare da fanciullo il convento dei domenicani della sua città natale,¹ dove seguì i corsi scolastici elementari, ricevette l'abito domenicano come figlio del convento di Stilo² quando compì, secondo la legislazione allora vigente, i quindici anni prescritti, cioè nel settembre 1583, ed assunse allora il nome di fr. Tommaso.³ Era consuetudine ratificata che i piccoli conventi, come nel caso di quello di Stilo, ed anche quelli grandi che non avessero strutture adeguate per formare i propri novizi, potessero inviarli a proprie spese in sedi

¹ Il convento domenicano di Stilo era intitolato a Santa Maria di Gesù. Fu fondato in seguito alla predicazione quaresimale in quella città da parte di un certo fr. Dionisio di Sangineto, il quale terminò il suo ciclo di predicazione il 14 aprile 1560, giorno di Pasqua, e tre giorni appresso, il 17 aprile, evidentemente in seguito ad accordi già presi, ricevette un'antica chiesa bizantina dedicata a Sant'Agata, posta dentro le mura, accanto alla porta di San Giovanni, ed un terreno adiacente posto fuori le mura, nella località detta *L'anzari* – toponimo arabo che significa posti di osservazione, terrazze –, accanto alla strada pubblica. Archivio Segreto Vaticano, Congregazione sopra lo stato dei regolari, Domenicani 1650, I, f. 586r; St. L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650*, IV, «Archivum fratrum Praedicatorum», XXXIX, 1969, pp. 578-579.

² Per il concetto di filiazione conventuale si vedano gli Atti del capitolo generale di Roma del 1451 in *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, III («Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica», VIII), Romae, 1900, p. 256.

³ C. LONGO, *Su gli anni giovanili di fr. Tommaso Campanella OP*, «Archivum fratrum Praedicatorum», LXXIII, 2003, pp. 363-390.

dove ci fosse un noviziato organizzato,¹ per cui egli fu mandato a trascorrere quell'anno di formazione religiosa nel vicino e più efficiente convento dell'Annunziata di Placanica.²

Qui trascorse un anno intero, dal settembre 1583 al settembre 1584, quando emise la professione, continuando a mantenere i suoi legami giuridici col convento patrio, anche se le esigenze di studio lo avrebbero inviato a trascorrere altrove gli anni seguenti. Infatti fu mandato a seguire il primo anno di filosofia, nell'anno scolastico 1584-1585, nel convento dell'Annunziata a San Giorgio Morgeto, e nei due seguenti anni scolastici, 1585-1586 e 1586-1587, continuò i suoi studi nel convento dell'Annunziata a Nicastro, oggi Lamezia Terme. Si trovava egli a Nicastro nella tarda primavera del 1586, quando ricevette il decreto di trasfiliamento dal suo convento di Stilo a quello di Placanica, che, emesso dal maestro Sisto Fabri³ a Roma il 29 maggio 1586, così recita nella sintesi del registro giunta a noi: «Ibidem [Romae]. Item conceditur licentia trasferendi suam filiationem ab originali suo conventu ad conventum Annunciate de Placanica patri fratri Thomae de Stilo». ⁴ Comprensibilissimo l'errore dello scriba nell'attribuire a fr. Tommaso ancora studente il titolo di «pater», che non gli competeva; ma si trattava di una formula fissa che veniva usata per tutti, tranne quando l'evidenza del testo non richiedesse altrimenti; altrettanto facile identificare il «fr. Thomas de Stilo» con il Campanella, data la non accertata presenza di omonimi concittadini; anzi il testo mette in rilievo sia il luogo di nascita del filosofo, sia il suo convento di filiazione originaria, non specificando il nome di altro convento dal quale egli venisse trasfiliato a Placanica.

¹ Per la legislazione sui noviziati vigente in quel periodo, cfr. V. FONTANA, C. LO CICERO, *Constitutiones, declarationes et ordinationes capitulorum generalium*, Romae, 1862, pp. 319-320.

² Lo testimonia un suo confratello, fr. Giovanni Battista Campolieto da Placanica, figlio di Basilio (nato a Placanica verso il 1550), il 2 agosto 1600, durante il processo napoletano: «Io conosco fra Thomaso Campanella che esso era novitio in Placanica» (AMABILE, *Congiura*, III, p. 335). Anche fr. Francesco Merlino – per notizie biografiche su di lui cfr. C. LONGO, *I domenicani in Calabria nel 1613*, «Archivum fratrum Praedicatorum», LXI, 1991, pp. 202-203 – alla stessa data affermò: «Possono essere quindici anni che io cominciai a conoscere fra Thomaso Campanella, di vista, in Placanica », cioè da quando egli era novizio (AMABILE, *Congiura*, III, p. 333).

³ Fr. Sisto Fabri da Lucca, maestro dell'ordine dal 1583 al 1589, visitò le province meridionali italiane, dall'Abruzzo alla Sicilia, tra l'ottobre 1585 e il maggio 1586: cfr. A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs*, Paris, 1911, V, pp. 607-657, in particolare per le tappe del viaggio in Italia del sud vedi p. 625.

⁴ Archivio generalizio dei domenicani, Roma, IV, 44, f. 115v. Segnalato in LONGO, *I domenicani in Calabria*, cit., p. 168.

I motivi di tale decisione non vanno, secondo noi, ricercati in strategie punitive nei riguardi del giovane studente, che in quel momento mostrava straordinaria intelligenza, ma nella precaria situazione economica del suo convento di Stilo, qualche mese avanti ridotto di nuovo al rango di vicariato ed esonerato, quindi, dall'obbligo di mantenere dodici frati, dato che le sue risorse economiche non consentivano di ospitare una numerosa comunità e contemporaneamente di finanziare le costruzioni della chiesa e del convento, ancora in buona parte da realizzare.

Il più ricco e ben strutturato convento di Placanica,¹ invece, poteva accettare altre filiazioni e forse fr. Tommaso, dovendo rinunciare al suo legame di filiazione con il convento della città natale, optò per questa soluzione, dato che lì aveva trascorso l'anno di noviziato, quella località non era lontana da Stilo e in quel convento aveva certamente amici, conosciuti durante quel suo primo anno di vita monastica. Le due comunità, riunite in capitolo, dovettero, secondo la legislazione vigente, esprimere il loro parere ed esso evidentemente fu positivo da ambedue le parti se il provinciale di Calabria poté inviare richiesta di trasfiliazione al maestro dell'ordine, al quale competevano tali decisioni e che ratificò la richiesta col decreto del 29 maggio 1586, il cui originale non sembra – salvo imprevedibili scoperte – sia giunto sino a noi.²

Da quel momento fr. Tommaso sarà e resterà figlio del convento di Placanica e per questo motivo fr. Francesco Merlino poté affermare, durante il processo napoletano del 1600, che egli era figlio del convento di Placanica.³ L'affiliazione a un convento, però, non implicava ne-

¹ Nel 1613, anno al quale risale il primo dettagliato censimento sulla consistenza economica dei conventi calabresi, il vicariato di Santa Maria di Gesù di Stilo aveva una rendita annua di 170 ducati e poteva mantenere solo quattro frati, mentre il convento dell'Annunziata di Placanica poteva contare su una rendita di 500 ducati per mantenerne quindici: cfr. LONGO, *I domenicani in Calabria*, cit., pp. 175, 181.

² Per la legislazione in quel tempo vigente sulle trasfiliazioni, cfr. FONTANA, LO CICERO, *op. cit.*, p. 25. La proposta di trasfiliazione fu con ogni probabilità portata nel capitolo provinciale celebrato nel maggio 1586 e fatta sua dal provinciale eletto in quell'assisa, fr. Giuseppe Dattilo, che in quel momento era priore proprio del convento di Nicastro, dove risiedeva il Campanella. Infatti sia la conferma di questi alla guida della provincia di Calabria, sia la trasfiliazione di fr. Tommaso sia altri provvedimenti riguardanti frati e conventi calabresi vengono tutti registrati tra il 28 maggio e il 1 giugno, chiaramente in risposta alle richieste formulate dal capitolo provinciale (Archivio generalizio dei domenicani, Roma, IV, 44, f. 115v).

³ Deposizione del 2 agosto 1600: «L'ho visto poi in Calabria da dui anni in qua et ho parlato con esso più volte, ma non però di cose particolari, ma in comune et essendo io a Placanica priore e fra Tomaso stando a Stilo alle volte veneva da me et io da lui con occasione che esso è figlio del convento di Placanica» (AMABILE, *Congiura*, III, p. 333).

cessariamente la residenza in esso, ma, sia per motivi di studio, sia per motivi di insegnamento e di ministero, il priore provinciale poteva assegnare un frate ad altri conventi, dove la sua presenza fosse necessaria o utile. Così il convento di affiliazione rimaneva un punto di riferimento giuridico, al quale si ritornava quando non si aveva altro da fare altrove.

Fr. Tommaso, finché visse in Calabria, al convento di Placanica avrebbe fatto solo sporadiche visite, ma non sarebbe andato mai a risiedervi stabilmente. Poi negli anni seguenti ebbe molto da fare e da subire altrove, ma quel convento sperduto sulle colline prospicienti il mare Jonio rimase sempre il luogo dove giuridicamente aveva voce e voto, e dove avrebbe potuto ritirarsi se ne avesse avuto l'opportunità. E a quasi settant'anni dalla sua morte i suoi confratelli di quella comunità mostrarono di non averlo dimenticato.

Infatti, in vista del capitolo generale di Bologna del 1706, i domenicani residenti nel convento di Placanica dovevano dare relazione sulla loro istituzione, secondo uno schema proposto da circa un secolo, ma al quale raramente i conventi periferici avevano obbedito.¹ Finalmente decisero di far sapere le loro cose e vollero fare le cose in grande: i padri presenti in quel paese, esclusi i conversi e gli oblati analfabeti, e cioè il priore fr. Benedetto Condò, predicatore generale, e i lettori fr. Domenico Maria Greco da Placanica, fr. Salvatore Locano da Riace, fr. Tommaso Arena e fr. Alberto de Simone da Placanica, alla presenza del notaio apostolico, don Giovanni Battista – il cui cognome è stato cancellato dalla voracità delle tarme –, parroco di San Basilio di Placanica, che autenticò il testo, informarono in lingua latina dettagliatamente il maestro dell'Ordine e i capitolari sulla maggior parte dei punti su cui verteva il censimento.

Gli estensori del testo, tutti insigniti di titoli accademici, ma altrimenti sconosciuti alle fonti, non erano storici di professione, né sembra che con le carte antiche avessero molta dimestichezza, per cui, nonostante il perfetto apparato giuridico del testo, relazionarono come poterono. Descrissero l'ubicazione del loro convento nel contesto del tessuto urbano, citarono il primo documento che ne attestasse l'esistenza, visto che la data della sua fondazione era allora sconosciuta e tale rimane ancora oggi, diedero notizie sulla chiesa da loro officiata e sulle eredità ricevute e, infine, fornirono i profili di due frati illustri figli di quella comunità.

Tra questi, se quello di fr. Dionisio di Placanica è sommario e tratto da un'opera a stampa, quello, invece, che delinea la personalità di fr.

¹ LONGO, *Relazioni settecentesche sui conventi domenicani calabresi*, «Archivum fratrum Praedicatorum», LXXV, 2005, pp. 281-331.

Tommaso Campanella non solo ridonda della retorica panegiristica a cui la letteratura non soltanto sacra era allora abituata, ma fornisce, pur con qualche imprecisione cronologica, notizie apprese da documenti ormai perduti e da testimonianze di persone allora già decedute e lascia intendere, in definitiva, che Campanella, come del resto era avvenuto lungo il corso di tutto il secolo precedente, nei conventi calabresi non era aborrito, ma anzi considerato una gloria della regione ed un maestro al quale ispirarsi.

I frati di Placanica sapevano poco della storia del loro convento. Attinsero quel poco che riferirono nella maggior parte dei casi da opere a stampa, conservate nella loro biblioteca conventuale – repertori giuridici, raccolte di miracoli avvenuti nel santuario di Soriano –, o da qualche documento conservato nel loro archivio. Proponiamo l'edizione dell'intero documento per mostrare come in realtà essi avessero poco di cui gloriarsi, non immagini miracolose, non reliquie di santi, non eventi straordinari avvenuti tra le loro mura. Conservavano, però, come loro gloria maggiore il ricordo di un frate eccezionale per cultura e carattere, di cui la gente ancora parlava e sul quale un suo anonimo amico al convento al quale egli era appartenuto aveva inviato una relazione che ancora custodivano con devozione – quasi una reliquia –, dove si parlava di mille e cinquecento copie di una sua opera sequestrata, allora in deposito nel convento romano di Santa Maria sopra Minerva.

Alla sua figura riservarono la parte più consistente e più appassionata della loro relazione e senza esitazione alcuna, presi dalla foga oratoria, lo dichiararono il terzo Tommaso, dopo Tommaso apostolo e Tommaso d'Aquino!

ARCHIVIO GENERALIZIO DEI DOMENICANI,
ROMA, XIV, LIB. M, PP. 53-54. *ORIGINALE* [1706]¹

/p. 53/ Relatio conventus Placanicæ sub titulo Sanctissimæ Annunciationis, provincie Ulterioris Calabriae, dioecesis Squillacensis, transmittenda ad capitulum generale celebraturum Bononiae in festo Pentecostis intrantis anni 1706.

Hunc nostrum conventum fundatum sub titulo Sanctissimæ Annunciationis²

¹ Questo testo, assieme a quelli di altre relazioni del periodo riguardanti conventi domenicani calabresi, è stato da noi edito in LONGO, *Relazioni settecentesche*, cit., pp. 314-317. Solo un brano dell'elogio di Campanella, trascritto scorrettamente, a suo tempo fu segnalato ed edito in L. G. ESPOSITO, *I domenicani in Calabria. Ricerche archivistiche*, a cura di G. Cioffari, Napoli-Bari, 1997, p. 310.

² Il convento di Placanica era stato fondato forse verso il 1470: vedi LONGO, *I domenicani in Calabria*, cit., p. 175.

atque adesse super moenia praedictae terrae, quae pro munimine deserviunt, omnes patet neminemque latet¹ et, quamvis antiquitatem eius non videatur constare ex fundatione quae non extat, utpote vel combusta ab immanitate Thurcarum, quando conventus terrae dicta in manus eorum inciderunt, vel quoque dispersa, quando flagellum pestis conventumque terramque desolavit.

Nihilominus esse antiquissimum constat ex verbis adductis a nostro magistro Fontana, qui agendo de provincia Calabriae, pagina 200, columna 2, asserit: «Die 6 iunii 1474 frater Michael Calamatus de Neapoli, vicarius generalis congregationis Calabriae, habuit licentiam reformandi conventum castri Placanicae ad instantiam illustrissimi Henrici, filii regis Ferdinandi».² Infertur igitur ex verbis his illo tempore conventum fuisse prioratum, utpote capacem reformationis multoque tempore antecedente fundatum pioque illi principi in gratiam.³

Primam eius ecclesiam consecravit Ioannes, episcopus Sancti Leonis, anno 1602,⁴ plurimis transactis annis post erectionem, ut asserit quaedam schedula quae in conventus arca reperitur.

Deinde anno 1521 Ioannes Antonius Caracciolo, comes Oppidensis e baro supradictae terrae, reali munificentia locupletavit conventum multis stabilibus bonis, quod postea ultimo suo testamento confirmavit anno 1546,⁵ ita quod quasi omnia quae conventus possidet opere eius charitatis possidet.

¹ Una relazione del 1650 lo descrive così: «Dentro la stessa terra e proprie sopra le muraglie, difesa e fortezza della habitatione. [...] Ha la chiesa sotto il titolo et invocatione della Santissima Nunciata [...] è adorna di molte cappelle, organo, pulpito, coro, belle immagini e sacristia; tiene la porta maggiore nella strada publica che corre alla piazza. È di struttura mediocre, finito di fabbriche, chiuso col chiostro quasi finito, due dormitorii, ventidue celle, 18 abitabili e le altre da farsi le tempie, includendo il novitiato professorio con dormitorietto chiuso e tre celle. Ha tutte le officine necessarie» (F. ACCETTA, *Silloge documentaria*, in *I domenicani in Calabria. Storia e architettura dal xv al xviii secolo*, a cura di O. Milella, Roma, 2004, p. 179).

² FONTANA, *Constitutiones, declarationes et ordinationes*, cit., Romae, 1656, II, coll. 199-200. Il testo è trascritto dal registro del maestro Leonardo Mansueti (1474-1480) e prosegue: «et sic unitus fuit dictus conventus officio dicti fratris Michaelis». Fr. Michele Calamato era allora vicario generale dei conventi osservanti di Calabria. ESPOSITO, *Calabria*, pp. 43. 315. Promotore della riforma fu don Enrico d'Aragona, (1447ca-1478), illegittimo di Ferdinando I (1423-1494), re di Napoli dal 1458, che fu marchese di Gerace dal 1473 e luogotenente generale del re in Calabria. M. PELLICANO CASTAGNA, *Storia dei feudi e dei titoli nobiliari della Calabria*, II, Soveria Mannelli, 1996, p. 305.

³ In realtà divenne priorato il 5 giugno 1530. LONGO, *I Domenicani in Calabria*, cit, p. 175.

⁴ La data è da correggere in 1502, perché nel 1602 la diocesi di San Leone non esisteva più, essendo stata soppressa il 27 novembre 1571 – G. VAN GULIK, C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, III, Monasterii, 1910, p. 240 –, e il vescovo Giovanni, originario forse di Squillace, fu vescovo di San Leone dal 1490 fino al primo decennio del secolo XVI. C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, II, Monasterii, 1901, p. 194; VAN GULIK, EUBEL, III, p. 240. La data 1502, interpretando in maniera erronea il documento che la contiene, ma citando anche il vescovo Giovanni di San Leone, è presente anche nella relazione del 1650. FORTE, *Province*, 1969, p. 561.

⁵ Su Giovanni Antonio Caracciolo, conte di Oppido e barone di Placanica, morto il 20 marzo 1546: PELLICANO CASTAGNA, *Feudi*, III, Catanzaro, 1999, p. 335; IV, Catanzaro, 2002, pp. 95-96.

Inter sub modio posita lumina praeteritorum filiorum, vel iniuria temporum vel priorum patrum negligentia de quibus ullum lumen ad nos fuit transmissum, velut lucerna super candelabrum posita per omnes orbis partes refulget Thomas ille, qui haud immerito gaudere potest tertii¹ nomine cumque adiunctum habuerit cognomen Campanellae merito sonum eius admiratus est mundus.

Floruit iste permaximus philosophorum ac theologorum magister anno 1640. Pontifici maximo Urbano VIII amicissimus fuit; regi quoque Galliarum christianissimo² familiarissimus, a quo sui realis consilii octavi consilarii characterem benigne obtinuit. Admirandam eius doctrinam commendant eius opera innumera, quae tum Romae, tum Galliae typis demandata fuere.

Quique curiositati succurrere velit, bibliothecam adeat conventus /p. 54/ Sanctae Mariae super Minervam, in qua extant thomi mille et quingenti *de Atheismo triumphato*,³ opus egregium a tali viro confectum, ut nobis palam facit quaedam relatio illustris quondam viri, qui amicissimus fuit eius et cuius expensis sub praelo gemuerunt, a quo quoque nobis fuit transmissa et in arca depositi asservatur. Perlegat quoque opera omnia, quae tum per Galliam, tum per omnes mundi partes promulgata existunt.

Pater quoque frater Dionysius de Placanica,⁴ qui fuit prior regalis conventus Sancti Dominici de Suriano huius nostrae provinciae Ulterioris Calabriae huncque conventum necnon hanc terram suae sanctitatis fama decoravit. Cum enim in die Purificationis beatissimae virginis Mariae cereum benedictum pro devotionis signo immisisset marchionissae de Arena⁵ praegnanti, quasi prophetico afflatu spiritu, his verbis usus est: «Dicite marchionissae quod cereus iste erit pro

¹ Terzo ovviamente dopo l'apostolo Tommaso e Tommaso d'Aquino.

² Luigi XIII (1610-1643).

³ *L'Atheismus triumphatus*, nella redazione latina, fu stampato a Roma nel 1631 e ristampato a Parigi nel 1636. L'edizione romana fu subito sequestrata, agli inizi del 1631, a causa delle censure manifestate da un anonimo censore; questo spiegherebbe come molti decenni appresso tante copie di quell'opera si conservassero ancora nel convento romano di Santa Maria sopra Minerva. T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, ed. G. Ernst, voll. I-II, Pisa, 2004, contiene l'edizione critica e l'edizione anastatica del testo italiano, conservato nella Biblioteca Vaticana, Barb. lat., 4458. Le travagliate vicende che portarono alla prima edizione romana sono narrate nel vol. I, pp. xxxvii-lv.

⁴ Scarse e frammentarie le notizie biografiche su fr. Dionisio di Placanica, che nacque a Placanica probabilmente verso il 1570, non conseguì titoli accademici, ma per le sue capacità fu eletto a governare molti conventi della provincia, compreso quello di Soriano, dove era priore nel 1620, anno in cui terminava la sua carica, e, infine, morì in età avanzata prima del 1650. A. BARILARO, *San Domenico in Soriano*, Soriano Calabro, 1982, pp. 188-189.

⁵ La futura marchesa di Arena, Felicia Caracciolo (m.1660), moglie di Francesco Conclubet, non era incinta, ma desiderava avere un figlio, per questo motivo l'invio di un cero in più rivelava la prevegenza di fr. Dionisio. Il figlio, Domenico Conclubet, nacque 7 novembre 1620, divenne marchese di Arena nel 1649 e morì senza prole nel 1661. Era succeduto al padre, Francesco, che aveva governato quello stato dal 1635 alla morte avvenuta il 31 gennaio 1648. PELLICANO CASTAGNA, *Feudi*, I, Chiaravalle Centrale, 1984, pp. 147-148, dove è da correggere la data di nascita di Domenico Conclubet, che viene collocata nel 1618 e non nel 1620, come attestato dal documento appresso citato.

filio proxime nascituro». Quod ita ut dixit evenit, ut constat ex *Chronica* veteri eiusdem regalis conventus.¹

Nihil proinde quod pro splendore huius conventus exitere potuisset ad nostram notitiam devenit, vel incendii deferta vel pestis vel patrum negligentia. Cum revera ob antiquitatem non defuere stupenda opera, sed quia nos latent, ideo reverenter silemus sufficientique supradicta, ut obediamus ordinationibus nostri reverendissimi patris magistri generalis, quem Deus conservet dignaque purpura induat.

Ego frater Benedictus Condò, predicator generalis et prior conventus, ita esse attestor.

Ego frater Dominicus Maria Greco a Placanica, lector et presentatus, filius conventus, ita esse attestor.

Ego frater Salvator Locano a Riace, lector et filius conventus, ita esse attestor.

Ego frater Thomas Arena, lector, ita esse attestor.

Ego frater Albertus de Simone a Placanica, filius eiusdem conventus et olim lector theologiae in conventu civitatis Montisleonis, attestor ut supra.

Praesentem attestationem fuisse scriptam et signatam propriis manibus ac subscriptam a supradictis patribus priore et fratribus huius conventus terrae Placanicae, ac tales esse quales se faciunt, ac munitam solito sigillo dicti conventus Sancti Dominici et attestationem facio ego dominus Ioannes Baptista [...], parochus ecclesiae Sancti Basilii Magni terrae Placanicae ac ubique apostolica auctoritate notarius, manu signoque propriis signavi rogatus et requisitus.

[*adest sigillum*]

[*adest signum tabellionatus*]

¹ La vicenda è narrata in una lettera di Francesco Conclubet del 1 marzo 1621, diretta a fr. Silvestro Frangipane ed edita in appendice a tutte le edizioni della sua opera. Ad esempio in S. FRANGIPANE, *Libro primo de' miracoli*, Milano, 1640, pp. 181-184; A. LEMBO, *Croniche*, Messina, 1687, p. 99; G. FIORE, *Della Calabria illustrata*, a cura di U. Nisticò, II, Soveria Mannelli, 2000, p. 214, lo chiama fr. Luigi da Placanica.



RICORDO DI NICOLA BADALONI*

UNA LEZIONE DI METODO

QUANDO proposi a Nicola Badaloni (che per me, come per tutti gli amici, era semplicemente Marco) di svolgere una relazione al convegno *Federigo Enriques: matematica e cultura nell'Italia del Novecento*, programmato per l'ottobre 1981 dal Comune di Livorno, dalla Provincia di Livorno e dalla rivista «Dimensioni», rispose subito di sì. Quella pronta disponibilità discendeva certamente dal legame profondo con la città, della quale non dimenticava di essere stato un sindaco molto amato, e insieme dall'autentico, giovanile entusiasmo con il quale, senza mai l'ombra di un qualche accademico sussiego, era sempre pronto a sostenere, senza risparmiare tempo e fatica, iniziative che gli sembrassero nascere da buone idee; da idee fresche, come talvolta diceva. Ma nell'accettare l'invito dava anche il segno di un genuino interesse per un argomento, a prima vista lontano da quelli che più gli erano consueti.

Se scorriamo la ricca bibliografia dei suoi scritti, inserita nella raccolta di saggi curata dai suoi allievi in occasione del suo ottantesimo compleanno,¹ notiamo che la maggior parte dei titoli verte su altri temi: teoria e storia del marxismo; momenti di storia livornese; aspetti anticonfessionali, laici, tendenzialmente materialistici della tradizione filosofica italiana. Enriques, che professionalmente era un matematico, anzi un geometra algebrico, e da filosofo si era dedicato prevalentemente, anche se non esclusivamente, a questioni di epistemologia, di teoria della conoscenza e di storia del pensiero scientifico, appare a prima vista esterno a questo orizzonte. Né in effetti, prima del convegno del 1981, Badaloni aveva avuto mai occasione di occuparsi direttamente del matematico-filosofo. A ben guardare, tuttavia, il quadro appare diverso. Certo i matematici e gli scienziati naturali non sono stati i riferimenti privilegiati della ricerca badaloniana. Ma è pur vero che i sondaggi all'interno della storia della filosofia italiana hanno investito più di una volta pensatori e ambienti scientifici, in particolare in rapporto a Galileo e i suoi maestri pisani, ad alcuni sviluppi del galileismo nella cultura italiana del Seicento, alle discussioni europee su metodi e caratteri del sapere scientifico nell'età di Vico. È a tutti noto l'esordio dell' *Introduzione a Vico*, dove il

* Si pubblicano tre contributi in ricordo di Nicola Badaloni (1924-2005), che rimarrà Marco nella memoria di noi tutti. Al breve testo di Ornella Pompeo Faracovi, seguono le 'recensioni' di Eugenio Canone e di Massimo Luigi Bianchi dei due volumi postumi di Badaloni: *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, ETS, 2005; *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert Vico*, Firenze, Le Monnier, 2005.

¹ Cfr. N. BADALONI, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 481-516.

filosofo napoletano è messo in relazione, con voluta nettezza, con l'eredità galileiana: «Vico si riallaccia, pur attraverso una serie di mosse anche tortuose, alla scuola di Galilei»;¹ una tesi per la cui difesa dovette sostenere, e anche questo è noto, lunghe e animose battaglie. Infine, nei molteplici incontri a lui dedicati dopo l'improvvisa scomparsa, quanti gli sono stati accanto negli anni dell'insegnamento pisano, e soprattutto Aldo Gargani, hanno potuto ricordare che più volte, nelle sue lezioni e nei suoi seminari, ebbe a dedicare ampio spazio alla discussione delle implicazioni filosofiche degli sviluppi del pensiero scientifico contemporaneo, con particolare riguardo alla teoria della relatività ed alla fisica quantistica. Da questo punto di vista, un autore come Enriques, cui non si poteva non riconoscere di essere stato portatore di un progetto di rinnovamento della cultura e della scuola italiana (qualunque valutazione si volesse poi esprimere sulle ragioni dell'insuccesso del punto di vista anche da lui sostenuto), poteva ben attrarre la sua attenzione.

Al sapere scientifico, Badaloni guardava non soltanto dal punto di vista della sua storia interna, sulla quale peraltro era solito documentarsi scrupolosamente, ma anche e soprattutto da quello delle sue intersezioni con la filosofia. Ciò che maggiormente lo interessava era restituire i nessi attraverso cui le scienze vengono ad incidere sui temi costitutivi dell'immagine del mondo di una determinata epoca, favorendone gli sviluppi in senso laico e razionale. Il raggiungimento di tale obbiettivo passava in primo luogo attraverso la lettura diretta e paziente dei testi, dalla quale ricavava spesso proposte interpretative originali, divergenti dai luoghi comuni. Quando Badaloni iniziò ad occuparsi di Enriques, circolava presso gli storici della cultura scientifica un'immagine malamente ricavata da un antico attacco crociano, e fortemente condizionata dalle diffuse semplificazioni sulle cosiddette due culture. Enriques veniva descritto, più o meno nei termini di Croce, come un «valente matematico», «filosofo infantile»; e veniva fatto diventare un caso esemplare della arretratezza filosofica dell'ambiente scientifico italiano, capace di produrre grandi specialisti, ma non di dar vita ad una proposta culturale complessiva, in grado di contrastare quelle neoidealistiche. Schematica, scarsamente documentata, frutto di presupposti ideologici più che di analisi di testi, tale interpretazione non conquistò in nessun momento l'adesione di Badaloni. La relazione da lui presentata al convegno livornese, e ristampata nel primo anniversario della sua scomparsa,² percorse piuttosto la strada del reinserimento della filosofia scientifica enriquesiana all'interno del grande pensiero europeo, in rapporto al quale essa aveva preso forma. Ne discusse dunque alcuni temi in rapporto con Mach, Frege, Russell, Weierstrass, Dedekind, insieme mettendo in luce alcuni punti importanti.

² N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 3.

³ Se ne veda il testo in *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Livorno, Belforte, 1982, pp. 71-106; poi in «Critica marxista», xx, 1982, n. 6, pp. 9-34, ed ora in N. BADALONI, *Logica e filosofia della scienza in Federigo Enriques*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Quaderni del Centro Studi Enriques, 3, Sarzana, Agorà Edizioni, 2005.

Sottolineò così, da un lato, il rilievo dato da Enriques al momento dell'esperienza, alle origini della costruzione delle teorie scientifiche; dall'altro lato, ne rilevò l'insistenza sul versante attivo del conoscere, anche di quello empirico, attraverso il richiamo a quello che ritenne di definire «un semikantiano impulso razionale». Quanto alla domanda, se la proposta di Enriques potesse e/o volesse configurarsi come una alternativa al neoidealismo, ad essa rispose sostenendo come lo storicismo scientifico del matematico livornese fosse da valutarsi semmai come una proposta di integrazione del neoidealismo. Distrutto lo stereotipo del filosofo infantile, la sua lettura dei principali lavori filosofici di Enriques ne mise in luce, molto felicemente, aspetti sui quali gli studi successivi avrebbero continuato a scavare, talvolta su linee e con risultati diversi. La discussione con il grande pensiero europeo; la riforma del trascendentalismo; l'elaborazione di una forma originale, e non mutuata dal rapporto con Croce e Gentile, di storicismo scientifico, sarebbero stati messi ulteriormente a fuoco negli anni successivi. A questa ripresa degli studi Badaloni aveva dato un contributo importante, mostrando, ancora una volta, l'indipendenza di giudizio, e l'attenzione ai testi, che sempre caratterizzarono il suo lavoro di storico della filosofia.

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

★

UN GIOCO DI CONTRAPPUNTI

Il volume *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano* di Nicola Badaloni è apparso nel 2005: si tratta di un volume postumo, il cui schema è stato tuttavia definito dallo stesso autore.⁴ Il libro raccoglie tra l'altro alcuni recenti lavori dello studioso livornese, e ce lo fa sentire vicino con i suoi autori prediletti: da Bruno a Vico, che costituiscono una linea di ricerca personale e assieme storica. Quindi, la tradizione del Rinascimento italiano, da Machiavelli a Vico fino ad Alessandro Marchetti traduttore di Lucrezio, con un incessante appello alla concretezza, al mondo naturale e al mondo storico: la tradizione del Rinascimento italiano nell'orizzonte filosofico-scientifico-culturale europeo.

Nel titolo del volume – *Inquietudini e fermenti* – si può forse rintracciare un qualche riferimento, seppure lontano o lontanissimo, all'interpretazione hegeliana della filosofia del Rinascimento. Trattando di essa, nelle *Vorlesun-*

⁴ Il 16 gennaio 2006 si è svolto a Firenze (Palazzo Panciatichi, Sala Gonfalone) un incontro in ricordo di Nicola Badaloni. All'incontro, promosso dalla Regione Toscana, hanno partecipato Giuliano Campioni, Vittoria Franco, Maurizio Torrini e il sottoscritto. Nel corso dell'incontro sono stati presentati i due volumi postumi dello studioso livornese. Pubblico qui il testo della presentazione del volume *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, cit. (il volume è introdotto da due brevi testi di Remo Bodei e di Lina Bolzoni, nonché da una *Avvertenza* di Campioni).

gen über die Geschichte der Philosophie, Hegel utilizza di frequente il termine *Gärung* (fermento), per l'idea di qualcosa di potente che ribolle o lievita, e che si sarebbe espresso pienamente nei secoli successivi. Anche ciò che si legge sulla quarta di copertina del volume è in tal senso significativo: si dice che Badaloni avrebbe una volta definito quel Rinascimento 'inquieto' come «confuso crogiuolo del nostro moderno modo di pensare». Ordine e caos, razionalità e radicalismo religioso o anche antireligioso con un paganesimo a volte ostentato, umanesimo e antiumanesimo, nuovi mondi e nuove ossessioni: insomma, il Rinascimento può ben dirsi un'apertura alla grande alla modernità, con tutti i suoi dilemmi e le sue ansie.

Già le date dei contributi compresi nel volume – dal 1958 al 2000 – fanno capire al lettore l'ampiezza del percorso storico-teorico in esso documentato, un percorso ricco di spunti e mai ripetitivo. In estrema sintesi, possiamo dire che i contributi sono attraversati da una costante riflessione su natura, libertà e storia. Pochi studiosi sono stati capaci, come Badaloni, di uno sguardo storico e assieme vivo sulla cultura del Rinascimento, evitando ogni facile parallelismo con l'epoca contemporanea e altre forme di attualizzazioni, per non parlare di precorriti o cose del genere. A Badaloni interessa il contesto: storico, sociale, culturale; ma lo studioso individua anche precise strutture teoriche, concetti chiave, temi.

Per i contributi compresi in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano* ho fatto riferimento ai concetti di natura, libertà e storia, ma si potrebbe indicare anche il tema – proprio della tradizione dell'averroismo latino – della *felicitas*, cioè della beatitudine intellettuale e della vita contemplativa in rapporto con l'idea della duplice natura dell'uomo (animale/intellettuale) e con l'ambito morale. Tema che offre a Badaloni la possibilità di uno scandaglio riguardo alla fortuna dell'averroismo nella cultura meridionale tra Cinque-Seicento, in collegamento alla pur significativa fortuna dell'alessandrismo. Così come si potrebbe segnalare il tema della dialettica tra derminazione – influenze naturali, astrali, cioè sfera della necessità – e ragione, virtù; come pure il motivo della fortuna rispetto a fato e provvidenza, motivo reinterpretato variamente da Machiavelli, Pomponazzi a Bruno, nonché da altri autori successivi.

Nei suoi lavori, Badaloni ci presenta quasi una radiografia della cultura filosofica del Rinascimento italiano con le sue 'tradizioni', strutture di fondo, elementi portanti. Si tratta, nel contempo, di uno sguardo a tutto tondo che tiene conto dello sviluppo storico nella sua genesi e formazione. Possiamo dire che le ricerche di Badaloni delineano una sorta di geneologia della modernità.

Se si esclude una raccolta di *Scritti e polemiche 1962-1981*, apparsa nel 1983, Badaloni – se non vado errato – non ha pubblicato altri volumi che raccolgono suoi saggi, apparsi precedentemente in riviste, atti di convegni o in sedi diverse. Possiamo quindi senz'altro affermare che *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano* rappresenta un'eccezione, nella pur vasta e diversificata produzione dello studioso. Una raccolta coerente che si collega al-

le sue varie monografie su Bruno, Campanella, Vico, Antonio Conti (pubblicate nel 1955, 1961, 1965, 1968, 1984, 1988), e ne costituisce un completamente; ma alla maniera di Badaloni, cioè con l'approfondimento di aspetti e nodi storico-teorici, senza ripetizioni e senza – per così dire – circoli ermeneutici di scuola. Semmai, si potrebbe parlare di variazioni sul tema. Leggendo gli scritti di Badaloni è ben evidente che l'autore detesta la maniera e le vulgate. Il suo insegnamento mostra che il lavoro storico-critico comincia di volta in volta sempre d'accapo: unico riferimento – concreto, effettivo – sono i testi. Il lavoro intellettuale è quindi inteso come laboratorio di conoscenze e scuola di vita, sempre aperto al confronto e a nuovi stimoli. Un'apertura al confronto che non comporta perdite di identità, abiure e via dicendo, perché ha come metro di valore la coerenza e non dogmatismi; un lavoro critico che è pertanto in grado di riconsiderare proprie precedenti interpretazioni e, soprattutto, di riconoscere la validità di interpretazioni altrui.

Una peculiarità delle ricerche di Badaloni – ma anche un punto di contatto con altri insigni storici della filosofia del Novecento – è la costante attenzione ai testi; nel suo intervento, Giuliano Campioni ha parlato di una passione quasi fisica di Badaloni per i libri. L'insistere sui testi, degli autori più significativi ma anche dei cosiddetti minori: una conoscenza profonda e una passione, per cui Badaloni si è fatto egli stesso editore di testi (per es. di Bruno, curando – nel 1992 e ancora nel 1994 – l'edizione della *Cabala del cavallo pegaseo*, ma anche di Antonio Conti, pubblicando nel 1972 un'ampia raccolta di scritti inediti) e ha presentato edizioni di testi (di Vico – nel 1971 e nel 1974 – e di Campanella, nel 1999). Un'attenzione ai testi unita a una sempre rinnovata curiosità intellettuale, con una freschezza di sguardo di chi ama il proprio lavoro, di chi è sensibile anche alle ricerche erudite per riportare alla luce testimonianze utili a ricostruire contesti storici e culturali: quindi il tessuto vivente della cultura degli uomini e non l'elenco degli uomini illustri. Ricerche instancabili in biblioteche nazionali, universitarie e civiche, segnalando anche fondi fino ad allora poco esplorati; ricerche instancabili sorrette da un impegno civile e da una onestà intellettuale d'altri tempi, in decenni in cui non esistevano computer o internet e in cui il lavoro intellettuale aveva una 'materialità' e comportava una fatica che oggi si sono quasi dimenticate.

Il volume che qui si presenta comprende sedici contributi, apparsi – come si è detto – tra il 1958 e il 2000. Come viene precisato da Campioni nell'*Avvertenza* del volume, la scelta dei testi è stata fatta dallo stesso Badaloni, il quale ha fatto una scelta precisa, includendo ma anche escludendo alcuni saggi (pur significativi), proprio per evidenziare una precipua linea di ricerca della cultura filosofica moderna: certo, dal Rinascimento all'Illuminismo, come recita il titolo di un importante libro di Eugenio Garin, ma insistendo su temi che fanno emergere in tutta la sua complessità e ambiguità la cultura rinascimentale, anche con l'inserimento di alcuni contributi dedicati alla fortuna di autori come Bruno e Campanella, e giustamente – per l'articolo del 1958 *Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII* – si è parlato di ricerca pionieristica. Pertanto, la tradizione o, meglio, le tradizioni del Ri-

nascimento vengono a costituire una 'introduzione' al secolo dei Lumi, ma in un modo più problematico e sfaccettato rispetto ai tradizionali schemi storico-filosofici.

Nella Prefazione al volume di Badaloni, Lina Bolzoni ha osservato che «C'è alla base [dei saggi dedicati ai fratelli Della Porta e all'ambiente napoletano] un bisogno di capire personaggi e ambienti nella loro complessità, di accettare la sfida intellettuale che si presenta quando si trovano insieme, e strettamente intrecciate, componenti che il pensiero moderno ci ha abituato a separare, e a sentire come incociliabili», per es. magia e scienza. Una medesima sfida concerne l'interesse di Badaloni verso autori e temi che non rientrano tradizionalmente nei confini della filosofia. In tal senso, nel volume è compreso un ampio articolo (del 1960, come quello sui fratelli Della Porta) su Niccolò Franco, cioè su uno di quei letterati irregolari del Cinquecento italiano, espressione di una tradizione eterodossa del Rinascimento e di quello che è stato definito – da Giovanni Aquilecchia – 'classicismo alternativo'.

Va anche sottolineato che negli studi compresi in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano* lo studioso individua implicazioni tra idee che solitamente sono considerate distanti, e indica tali rapporti come carattere specifico della cultura del Rinascimento e della prima età moderna. Così, nel saggio su *Natura e società in Machiavelli* del 1969, le osservazioni sugli 'auspici veri' – gli «auspizi secondo la necessità» di cui parla Machiavelli – evidenziano il legame in determinati contesti tra profezia e ragione, che solitamente si considerano afferenti ad ambiti diversi. Del saggio, vorrei segnalare un passaggio che ritengo significativo per la chiarificazione di un tema (il rapporto tra libero arbitrio, volontà rispetto a necessità e fato) al centro della riflessione di Machiavelli come di Bruno e che mostra il legame, certo problematico, della cultura filosofica del Rinascimento con il pensiero greco-romano su un punto decisivo. «Non vi è – osserva Badaloni commentando alcuni testi di Machiavelli – una volontà precostituita allo auspicio; quest'ultimo è la lettura di una volontà che si forma all'atto stesso della lettura, ed in seguito a supplicazioni, sacrifici, ecc. che tendono a forzare tale volontà al momento della sua stessa formazione». «Per questo – conclude lo studioso – il problema della prescienza non imbarazza gli antichi come imbarazza i cristiani». Pertanto, Machiavelli – come poi Bruno – prospetta «una morale eroica, che suggerisce di battersi fino in fondo, come se la decisione non fosse irreversibile, come se non dovesse venir meno la speranza che, resistendo, la fortuna potesse essere sollecitata a prendere altre strade». Su questa questione, pur con le dovute differenze, si può parlare di una linea Machiavelli-Bruno, del resto basti pensare alla presenza di Machiavelli nello *Spaccio de la bestia trionfante*, pur in una prospettiva critica.

Figura centrale del volume di Badaloni è proprio Giordano Bruno, al quale sono dedicati specificamente cinque saggi, cui si aggiunge un contributo del 1994 sull'interpretazione feuerbachiana di Bruno e Campanella. A Bruno si fa riferimento anche in altri studi di *Inquietudini e fermenti di libertà nel Ri-*

nascimento italiano, e credo che il filosofo nolano sia l'autore maggiormente citato nel volume.

Prima di concludere, evidenziando qualche aspetto dei contributi bruniani di Badaloni compresi nel volume, vorrei sottolineare il valore di alcune sue ricostruzioni d'assieme. Mi riferisco in particolare del capitolo su *Fermenti di vita culturale a Napoli dal 1500 alla metà del '600*, apparso nel 1972 nel quinto volume della *Storia di Napoli* e ristampato in *Inquietudini e fermenti di libertà*. Nella sua lunga e intensa attività, Badaloni ha scritto vari contributi per importanti storie letterarie, filosofiche e culturali. Si possono qui ricordare i capitoli su Bruno e Campanella nel vol. v (1967) della *Storia della letteratura italiana* diretta da Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, l'ampia sezione *La cultura* nel terzo volume (1973) della einaudiana *Storia d'Italia*, nonché i capitoli sulla cultura del Cinquecento nel vol. iv (1973) della *Letteratura italiana* diretta da Carlo Muscetta e nel vii volume (1976) della *Storia della filosofia* diretta da Mario Dal Pra.

Dicevo che Bruno è figura ricorrente in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*. I cinque saggi compresi nel volume (cinque su complessivi sedici) sono – esclusi uno – tutti abbastanza recenti, essendo apparsi tra il 1994 e il 2000. Si va dal menzionato contributo sulla fortuna di Bruno tra Sei-Settecento (del 1958) – che si collega all'ultima parte del volume *La filosofia di Giordano Bruno*, pubblicato da Badaloni nel 1955 – a tre articoli apparsi negli anni novanta – *Riflessioni sul tema dell'individuo nella concezione metafisica e morale di Bruno* (1994), *Note sul bruniano "De gli eroici furori"* (1995), *Sulla struttura del tempo in Bruno* (1997) – fino al contributo pubblicato nel 2000 nella rivista «Paradigmi»: *Il "De umbris idearum" come discorso sul metodo*.

Non mi è possibile, in questa sede, segnalare – anche sinteticamente – i numerosi temi affrontati nei saggi bruniani di Badaloni; va notato che i quattro più recenti sono tra loro collegati e sviluppano, almeno in parte, taluni spunti presenti nel volume *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, edito nel 1988. I quattro articoli si concentrano su alcune opere del filosofo nolano – dal *De umbris* ai *Furori* – pur con una fitta rete di riferimenti ad altri scritti bruniani.

Nel saggio pubblicato nel 2000 si affronta una questione importante, che si presenta nel *De umbris idearum* ma che ritornerà pure nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nei poemi filosofici latini. Si tratta del modo bruniano di conciliare due concezioni contrastanti, cioè la verità fisica del copernicanesimo con il riconoscimento che le «false apparenze hanno [...] una loro necessità in quanto corrispondono ai ritmi vitali degli esseri animati». Un tema che Badaloni affronta all'origine della produzione bruniana, interpretando il *De umbris* come «un'introduzione metodica al modo di filosofare, sia cosmologico che etico, del Nolano».

Di notevole rilievo sono anche le riflessioni nell'articolo del 1997 *Sulla struttura del tempo in Bruno*, in cui lo studioso prende le mosse dal motto bruniano «Quid est quod est? Ipsum quod fuit. / Quid est quod fuit? Ipsum

quod est. / Nihil sub sole novum». Badaloni mostra come Bruno, pur con la ripresa del celebre passo dell'*Ecclesiaste*, introduca alcune significative modifiche, per cui la ripresa sembra letterale ma non è affatto letterale, comportando un radicale cambiamento di significato. Osserva Badaloni: «Mentre il testo scritturale comincia col tempo passato, prosegue con quello futuro e limita il presente all'attimo, in cui passato e futuro s'incontrano ["Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. / Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est"]», la trascrizione bruniana pone la domanda a partire proprio dal presente [...]. In altre parole, Bruno si domanda che cosa sia ciò che permane [...], e con ciò avvicina il tema del tempo a quello dell'essere».

La questione della «trasfigurazione del passo scritturale» diventa una chiave di accesso per un'approfondita considerazione sul tema del tempo e delle strutture del tempo nell'opera bruniana. Ma tale trasfigurazione pone anche la questione dell'utilizzazione delle 'fonti' da parte di Bruno, e di come egli – riportando brani di Marsilio Ficino e di altri autori – intervenga sui testi: modificandoli, ora contraendoli ora dilatandoli; rendendoli a volte irriconoscibili pur mantenendo il richiamo, tale cioè che si possa riconoscere la fonte anche solo come allusione. È, quella di Bruno, una ricerca di continua variazione che non di rado serve a depotenziare concetti – per es. di derivazione platonica – e a caricarli di nuovi significati, in particolare in un senso naturalistico. A questi temi è dedicato l'articolo del 1995 *Note sul bruniano "De gli eroici furori"*, in cui Badaloni tra l'altro nota che negli scritti del Nolano «le ambiguità volute si trasformano in un gioco di contrappunti, che ha creato un nuovo stile filosofico-letterario». Un nuovo stile filosofico-letterario che, pur nella sua originalità – e vengono in mente le celebri osservazioni di Dilthey su Bruno come «il primo artista filosofico del mondo moderno» –, è espressione di quella eccezionale stagione culturale che è stato il Rinascimento.

EUGENIO CANONE

★

LAICI CREDENTI

Ultimo suo scritto che Nicola Badaloni sia riuscito ad avere nelle mani prima della morte, il volume *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico* (Firenze, 2005) circostanzia ulteriormente la tesi, già enunciata in alcuni suoi precedenti lavori, di una linea evolutiva che conduce da Herbert a Vico, o segna comunque una continuità tra alcuni importanti aspetti della loro riflessione. Poeta, musicista, teorico, in filosofia, di una religione naturale intesa come fattore di unificazione delle differenti fedi storicamente esistenti, Edward Herbert of Cherbury era stato anche soldato e uomo politico. Non è azzardato attribuire a questo duplice aspetto della sua figura una parte almeno dell'interesse con cui Badaloni, anch'egli nella sua esperienza di vita uomo di azione oltre che intellettuale, ha guardato alla sua opera. Un'empatia,

questa – detto per inciso – per nulla condivisa da un altro notevole studioso italiano di Herbert, appartenente alla generazione precedente a quella di Badaloni e collocato su differenti posizioni politiche, vale a dire Mario Manlio Rossi, molto più propenso a sottolineare i lati meno apprezzabili della personalità del filosofo britannico.

In *Laici e credenti all'alba del moderno* Badaloni si concentra su quegli aspetti della riflessione di Herbert che, recepiti da Vico, sono stati da lui ripensati, rielaborati e ricondotti all'interno della sua visione. Non si tratta di motivi accessori e secondari della filosofia vichiana ma di elementi da sempre indicati come costitutivi di essa. Uno di questi – assunto qui come caso esemplare, stante l'impossibilità di passarli in rassegna tutti – viene individuato da Badaloni nel concetto di Provvidenza. Questo si lega in Herbert alla sua concezione del conoscere come *conformitas* o *harmonia* che viene a stabilirsi tra soggetto e oggetto: secondo la sua visione, a ogni nota o determinazione caratteristica dell'oggetto corrisponde nel soggetto conoscente una *facultas analogica* la quale, entrando in risonanza con essa, ne consente l'apprensione. In questa prospettiva il conoscere assume un carattere immediato, i tratti propri della conoscenza sensibile. Se però esso si risolvesse totalmente in ciò, il soggetto conoscente dipenderebbe in tutto e per tutto dall'oggetto, sarebbe perennemente in sua balia: «Il mero sentire – scrive Badaloni a illustrazione di questo nodo problematico della gnoseologia herbertiana – potrebbe anche avere come conseguenza (come accade nei folli) di suggerire terrori di immaginari mostri, trasformando in spettri ciò che è oggetto del nostro sentire e il mondo in un'immane trappola di pericoli e di inganni». Herbert assume quindi che la Provvidenza ci abbia dotato, oltre che dei sensi, anche di un certo numero di indicazioni di massima – notizie comuni egli le chiama, rifacendosi alle *koinàì énnōiai* degli Stoici – le quali ci consentono di ripensare quanto proviene dai sensi e di conferirgli significato, orientando in tal modo le nostre azioni. Ora, dalla Provvidenza, di cui beneficia l'intera umanità, deriva agli uomini anche la nozione di un Dio benefico, al quale è giusto tributare un culto, nonché l'idea di una legge morale, in rapporto alla quale l'azione buona si definisce come quella conseguente a una retta intenzione, laddove quella cattiva si accompagna al dolore e al rimorso. Precisamente in ciò risiede l'essenza di ciò che Herbert designa come *religio laici*, quella religione naturale, cioè, che egli candida a fattore unificante delle diverse religioni positive. Mentre tale forma di religione rientra nell'ambito della *veritas*, tutto ciò che le si aggiunge dall'esterno e determina il suo differenziarsi nelle singole fedi storicamente esistenti fa semplicemente parte della *verisimilitas*, quando non lo si voglia senz'altro far risalire all'impostura dei preti, radicata nella loro volontà di dominio. Con l'elargire agli uomini la legge morale, la Provvidenza fornisce loro anche l'antidoto alla lotta di tutti contro tutti, fa sì che essi, anziché distruggersi vicendevolmente, siano guidati lungo un percorso di progressivo incivilimento. Da essa abbiamo ricevuto in dote un *instinctus naturalis*, il quale mira all'autoconservazione dell'individuo e lo guida nella sua ricerca della felicità.

È proprio su questa rappresentazione della Provvidenza come fattore di autoconservazione, e nello stesso tempo di civilizzazione del genere umano, che Herbert e Vico si incontrano. Scrive Badaloni in una delle pagine conclusive del suo libro: «Con la Scienza nuova del 1725 il protagonismo del Nume supremo è sostituito da quello della Provvidenza [...] Vico attribuisce a tale termine un significato soprannaturale ma in effetti essa ha il compito di conferire agli uomini la capacità di vedere al di là degli interessi individuali di ciascuno e quindi di operare in funzione di un interesse generale. Presi singolarmente, gli individui sono incapaci di liberarsi dal loro egoismo; opera della Provvidenza è che l'avarizia si trasformi nelle operazioni sociali, nell'arte della mercanzia, come la violenza può trasformarsi nella milizia e divenire utile socialmente. Siccome poi l'altro carattere della Provvidenza è quello di riflettere l'istinto di conservazione presente in ogni individuo, essa assume la funzione di mantenere in vita il genere umano. Ma il tema appare anche in Herbert e il lettore ricorderà il passo in cui essa esercita ambedue le funzioni conservative anche qui attribuitele». Tra le tesi di Herbert e Vico intercorre per Badaloni qualcosa di più che una casuale analogia di concetti. Il darsi di un legame di vera e propria dipendenza tra le une e le altre è da lui ampiamente documentato mettendone in rilievo i presupposti materiali: Herbert conosciuto da Vico attraverso Gassendi, citato già nelle *Risposte al Giornale dei letterati*, ripreso praticamente alla lettera nel *Diritto universale* a proposito della distinzione tra vero e verisimile, e così via.

Quando Badaloni ha terminato di scrivere questo libro da tempo non era più in possesso della vista. Si prova ammirazione sia per l'ampiezza di una mente capace ciò malgrado di imporre ordine a una materia tanto complessa sia per la dedizione di chi lo ha aiutato in questa impresa.

MASSIMO L. BIANCHI

OLIVIA CATANORCHI

APPUNTI SULLA MISOGINIA ALBERTIANA

IN molte opere di Leon Battista Alberti, nei trattati morali come negli scritti satirici, affiora distintamente una vena misogina, variamente modulata ma riconducibile ad alcune linee primarie ricorrenti: la donna è vana, frivola, incostante, proterva, sconsiderata, ingannatrice, crudele, avvinta in modo inestricabile nei lacci delle passioni; nel migliore dei casi, la donna è, per sua innata tendenza, 'emotiva', poco prudente, inesperta delle cose della vita, e deve essere educata; nel peggiore, essa si rivela la più formidabile nemica dell'uomo, capace di condurlo alla disperazione e alla rovina. Negli scritti albertiani troviamo rappresentate più tipologie di uomini contro cui un simile potere distruttivo viene esercitato: abbondano, negli opuscoli amatori e nelle rime, gli esempi di amanti resi infelici da un'amata insensibile e malvagia. Non meno funestata dalle trame femminili è poi la categoria dei mariti (come testimoniano i racconti dei fratelli in *Uxoria* e l'intercenale *Defunctus*); come caso di rapporto negativo madre-figlio si potrebbe forse addurre l'episodio del *Momus* che vede la dea Virtù lasciare i figli alla mercé della folla, pur tenendo nel debito conto la natura del testo (e del contesto) entro cui tale avvenimento si colloca. Neppure la dimensione sociale e politica dell'uomo può dirsi immune dall'influsso nefasto della donna: ancora nel *Momus*, Giunone e le altre dee interferiscono ripetutamente nei lavori dell'assemblea celeste per vendicarsi di Momo, influenzando le decisioni di Giove. Nell'*Amator*, un breve testo giovanile, Alberti riprende infine dei *topoi* di antica tradizione per imputare al sesso femminile la distruzione degli stati: «Quantis familiis, quantis urbibus, quantis amor provinciis exitium attulit pestifer; non est ut hic recitem Helenam, non Laviniam puellam; plenae historiae, plena hominum memoria, plenae ubique privatorum aedes; omnia calamitatibus referta sunt, quas mulierum caussa pertulerunt».¹

La censura albertiana si rivolge spesso contro gli aspetti più appariscenti della depravazione femminile, stigmatizzandoli, ma è anche capace di grande sottigliezza nel descrivere le perverse e complesse strategie di comportamento messe in atto dalle amanti e i meccanismi psicologici che vengono così innescati negli sventurati amanti. Le invettive dell'umanista – che, a volte, erompono all'improvviso, interrompendo l'andamento di una pagina

¹ *Amator*, in L. B. ALBERTI, *Opera inedita et pauca separatim impressa*, H. Mancini curante, Florentiae, Sansoni, 1890, pp. 15-16.

altrimenti 'pacata' e, a volte, invece, si accumulano e affastellano – possono assumere toni molto accesi, fino alla villania. Quando si viene a toccare l'argomento di quell'«animal [...] scelesto» che è la donna, nei *Profugiorum ab aerumna*, Agnolo Pandolfini (un personaggio di solito atteggiato a stoica compostezza) se ne esce con un giudizio che non ammette repliche: «Tutte sono pazze e piene di pulce le femmine, e da loro mai riceverai se non dispiacere e impaccio e indignazione. Vogliolose, audaci, inconstante, suspiziose, ostinate, piene di simulazione e crudeltà». ¹ In altri casi invece, come vedremo, la critica è più velata, ma non per questo meno forte.

La misoginia albertiana è peraltro cosa tanto nota da non richiedere conferme: come si è detto, non vi è, quasi, opera in cui manchino accenni in tal senso. Gli studi degli ultimi anni si sono a più riprese soffermati su questa componente del pensiero e della scrittura albertiani, mettendone in evidenza gli elementi di continuità e di rottura rispetto al passato e analizzandone il vario manifestarsi. ² Una volta isolati i diversi poli attorno ai quali ruota la riflessione di Alberti sulla donna, si è visto in essi il dispiegarsi di un ragionamento in divenire e non privo di antinomie. Ciò del resto non stupisce: vi riconosciamo, anzi, una 'cifra' della voce albertiana. Si è persino ravvisata, in alcuni scritti albertiani (essenzialmente nella *Sofrona* e nell'*Ecatonfilea*), la possibilità di una apertura dell'autore nei confronti del 'femminino'. ³

Una delle acquisizioni critiche più importanti in vista dell'inquadramento e della comprensione del fenomeno 'donna' sta appunto nella constatazione che il discorso albertiano sulla femmina non può essere disgiunto da, e diviene intelligibile solo all'interno di, quello più generale sull'uomo: «La réalité lui apparaît en effet comme profondément marquée par la contradiction, elle se révèle souvent ambiguë, incurablement double. Sa condamnation de la femme (mais également de l'homme) trouve son origine dans cette perception et se déploie ensuite selon une perspective totalement laïque et terrestre»; ⁴ e ancora: «Le discours d'Alberti se teinte de misanthropie et secondairement – seulement secondairement – de misogynie». ⁵

¹ *Profugiorum ab aerumna libri III*, in L. B. ALBERTI, *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, 3 voll., Bari, Laterza, 1960-1973, II, p. 129.

² Si è fatto particolare riferimento, in queste pagine, ai saggi che Francesco Furlan ha dedicato alla misoginia albertiana, ora riuniti nella terza parte del suo *Studia albertiana. Lectures et lecteurs de L. B. Alberti*, Torino-Paris, Nino Aragno Editore-Vrin, 2003; cfr., inoltre, C. GRAYSON, *Leon Battista Alberti traduttore di Walter Map*, in IDEM, *Studi su Leon Battista Alberti*, a cura di P. Claut, premessa di A. Tenenti, Firenze, Olschki, 1998, pp. 91-102; N. BIANCHI BENSIMON, *Voix et images de la femme dans l'œuvre de Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti, Actes du Congrès International de Paris (Sorbonne-Institut de France-Institut culturel italien-Collège de France, 10-15 avril 1995)*, organisé sous la direction de F. Furlan, P. Laurens, S. Matton, éd. par F. Furlan et alii, 2 voll., Torino-Paris, Nino Aragno Editore-Vrin, 2000, I, pp. 327-356.

³ Una lettura 'al femminile' di *Uxoria*, come dichiarano anche i curatori della più recente edizione e traduzione delle *Intercenali*, non è infatti sostenibile (cfr. L. B. ALBERTI, *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, premessa di A. Tenenti, Bologna, Pendragon, 2003, p. 515, nota 4).

⁴ FURLAN, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁵ Ivi, p. 258.

In queste pagine vorrei procedere lungo un percorso che trovi il suo filo conduttore nello scarto tra essere e apparire nella donna, in un senso che è primariamente estetico (legato cioè all'uso dei cosmetici per modificare il proprio aspetto), ma non solo. Analizzerò quindi alcuni dei momenti più rappresentativi del mostrarsi del motivo della 'maschera' e della falsità muliebre. Non mi occuperò direttamente di quella parte della produzione albertiana che si accosta alla tradizione della trattatistica e della novellistica amatoria, rinunciando a inseguire il dipanarsi delle vicende, degli intrighi e dei conflitti degli amanti, come pure dei motivi speculari che attraversano, per fare solo un esempio, le intercenali *Maritus* e *Amores*; ciò significa anche tralasciare molti particolari inerenti non solo alla fenomenologia d'amore, ma anche alla dialettica tra vendetta e pazienza, tra ragione e irrazionalità (temi, questi, del resto già molto studiati, anche se, per lo più, in un'ottica non specificamente fondata sull'antitesi uomo/donna). Va da sé, inoltre, che questo aspetto del pensiero albertiano si inserisce nella ben più ampia questione della simulazione e dissimulazione, intesa come modalità che connota in maniera intrinseca, su di un piano ontologico e morale, cognitivo ed espressivo (e quindi anche sul versante letterario), il mondo umano.

Verso la fine del libro primo del *Momus* troviamo il dio del biasimo impegnato nel compito, per lui non inusuale, di tessere trame contro gli altri dei; dopo aver arringato il popolino in attesa davanti al tempio che ospita la Virtù e, per tutta punizione, aver ricevuto in dono dalla dea il velo divino che consente di assumere qualsiasi sembianza, Momo subito approfitta del privilegio appena ottenuto per compiere «*aliquod se dignum facinus*»: si trasforma, infatti, nella sorella di Tersite, fanciulla di singolare bruttezza. Sin dal momento del suo arrivo sulla terra, del resto, Momo adotta un *habitus* 'ingannatorio' anche in senso 'fisico', corporeo: non solo pratica la simulazione e la dissimulazione, e non solo la teorizza, ma muta pure aspetto e identità.

Tra i vari 'travestimenti' utilizzati da Momo, quello 'al femminile' è particolarmente significativo per ricostruire l'immagine dell'universo donnesco: dopo aver mutato il volto itterico della fanciulla in una complessione rosea e attraente, Momo si presenta alle altre comari e spiega alle compagne, punte dalla più accesa invidia, di aver conseguito un tale magnifico risultato per mezzo di offerte e preghiere. All'attentissimo uditorio femminile «*Momus commentitiam fabulam ordiri grandi verborum apparatu caepit in hanc ferme sententiam*»:¹ in sogno le sarebbe apparsa la sua balia di un tempo, ormai defunta, che le avrebbe consigliato di offrire ghirlande di fiori alle statue di Venere, Bacco e Aurora; in tal modo – essa assicurava – gli dei, memori e grati dell'omaggio, avrebbero acconsentito ad ogni sua richiesta. Espletate le cerimonie votive, continua Momo-fanciulla, si era di nuovo addormentata

¹ L. B. ALBERTI, *Momo o del principe*, edizione critica e traduzione a cura di R. Consolo, introduzione di A. Di Grado, presentazione di N. Balestrini, Genova, Costa & Nolan, 1986, p. 66 (si fa riferimento a questa edizione anche per la traduzione italiana dei passi citati).

ed era stata edotta dalla dea Aurora, ancora in sogno, sul modo di truccarsi e di tingersi i capelli per nascondere le imperfezioni fisiche. Momo insegna poi a tutte le altre donne a truccarsi, raccomandando loro di mantenere il segreto su questa pratica, in modo – dice lui – da evitare che gli uomini possano imitarle (e, quindi, ingannarle sulle proprie reali attrattive), e le «*morosae et causatrices novercae*» rimproverarle.

Si potrebbe essere tentati di classificare il racconto, e tutto l'episodio, come un gustoso esempio di aneddoto polemico contro il genere femminile e nulla più di questo, relegando il passo tra le curiosità e facezie umanistiche. La descrizione delle *puellae* che si affollano «in triviis atque angiportis», si stringono attorno a Momo (il quale, da esperto retore, le colma di paroline gentili e suadenti),¹ fremono di speranza e desiderio (*spes* e *cupiditas*, le due perniciose 'perturbazioni' dell'animo speculari a *timor* e *metus*), per quanto vivace, non è di per se stessa inusuale.

Ma alcuni elementi fanno pensare alla necessità di un 'supplemento di indagine': in primo luogo, la 'favola' è immediatamente seguita da uno dei luoghi teorici più densi dell'intera opera, il monologo di Momo sulla simulazione e dissimulazione. Inoltre, all'interno del *Momus* è incastonato un altro 'racconto' che si ricollega a quello sopra narrato, un racconto di ben più ampia portata e ricco – sia per l'importanza del tema in esso trattato (la creazione divina), sia per la grandiosità delle immagini evocate – di suggestioni filosofiche, ovvero la 'Genesi secondo Alberti' esposta da Caronte – che riferisce le parole di un pittore – nel libro quarto; ma su ciò torneremo in seguito.

L'apparentemente innocuo e scherzoso apologo sui cosmetici si riveste di nuova luce se si pon mente al fatto che Alberti si serve di questo espediente narrativo per realizzare una figura di 'spostamento': quello che è il vero, o almeno il più rilevante, obiettivo polemico dell'autore, come si desume dal successivo dispiegarsi degli eventi, risulta essere non tanto la frivolezza femminile, quanto piuttosto la pratica dei voti e delle preghiere. Il reale oggetto di dibattito si muove quindi dal campo dei costumi sociali a quello ben più delicato delle pratiche religiose. Che Momo sia perfettamente conscio della portata del suo gesto lo dice lui stesso, e le apocalittiche previsioni contenute nella sua invettiva si realizzano puntualmente:

Vel quis meum hoc, uti par est, satis laudarit vindicandi commentum? Ne vero non me architectum elegantem omnis malitiae praebui? Hoc nimirum meo facto id venturum sentio: superos discet mortalis voto incessere, novi eius petu-

¹ Cfr. *ivi*, pp. 64-66. A parziale rettifica della tendenza, da parte di alcuni studiosi albertiani, ad attribuire un valore positivo agli insegnamenti impartiti alle giovinette nella *Ecatonfilea*, si potrebbero addurre le somiglianze, anche lessicali, tra questo passo del *Momus* e l'appello della protagonista dell'opuscolo albertiano: «E testé vedendo parte di voi, figliuole mie dolcissime [...] non però dubitate, giovinette ornatissime meno di me in questo esperte, che da me udirete cose quali vi sarà gratissimo e utilissimo avermi ascoltato. [...] Pertanto, anime mie, vezzi miei [...]» (*Ecatonfilea*, in ALBERTI, *Opere volgari*, cit., III, pp. 199-200; corsivi miei).

lantiam, novi procacitatem, arrogantiam, temeritatem. Nihil sibi rerum optimarum atque divinarum non deberi deputat. [...] Denique quivis unus humunculo-rum cunctos deos sua insolentia expostulando defatigabit. [...] Sin haec negligent desidia et fastidio, actum est, nulli sunt: tolle qui pareant, frustra imperes. Non habeant dii qui ad sui numinis venerationem animos subigant, quanti tu putes esse te superum?¹

Momo, colui che «nefarie miscet omnia», ha agito in apparenza «pie et probe», riuscendo invece a gettare l'Olimpo nello scompiglio: i mortali, infatti, abusano del neonato istituto della preghiera (evidentemente le donne non avevano saputo mantenere il segreto...)² per chiedere la soddisfazione dei desideri più turpi, mentre gli dei, pur deplorando le bassezze umane, si sentono dapprima lusingati dalle attenzioni degli uomini e poi cercano di liberarsi dalla fetida marea di voti che ha inquinato il cielo – conservando però le offerte preziose – come se si trattasse di una pura e semplice seccatura. In nessun membro delle due categorie sorge il minimo dubbio sulla liceità, sulla *pietas* di una tale pratica: né gli uomini né gli dei ci vedono qualcosa di empio.

Ma che tale – almeno in parte – essa venga considerata dall'istanza autoriale ce lo mostrano gli strali che altrove Alberti scaglia contro numerosi aspetti delle consuetudini religiose e culturali.³ E la tagliente satira albertiana è qui tanto più critica quanto più è sottile: parandosi accortamente dietro un ingegnoso stratagemma, Alberti, al pari del suo personaggio, 'mischia il sacro col profano', soddisfacendo così l'inclinazione misogina e al contempo inserendo, all'interno della spiegazione dell'origine del trucco, la storia dell'origine di un fenomeno molto più importante, quello dei voti. Si ha dunque a che fare con un doppio 'racconto eziologico', dove lo 'spostamento' assolve il delicato compito di distogliere l'attenzione della censura. È un procedimento affine a quello che è messo all'opera nell'episodio degli dei nel teatro, nel libro quarto, quando Alberti si serve della 'lepidezza', degli aspetti ridicoli di una situazione, per 'mimetizzare' le sue riflessioni su temi

¹ ALBERTI, *Momus*, cit., pp. 68-70: «Per esempio, chi potrà lodare quanto merita la trovata che ho escogitato per prendermi la rivincita? Non mi sono dimostrato architetto elegante di ogni malizia? Sono sicurissimo delle conseguenze della mia azione: l'uomo imparerà a rompere le scatole agli dèi con i suoi voti: conosco la sua petulanza, so bene che faccia tosta si ritrova, quant'è arrogante e temerario. [...] Andrà a finire che un solo omiciattolo qualunque farà stancare tutti quanti gli dèi con l'impertinenza delle sue richieste. [...] Se invece non se ne daranno pensiero per pigrizia e indifferenza, è finita: non contano più nulla; senza chi ubbidisce, hai voglia di comandare! Se gli dèi non avessero chi sottomette il suo cuore alla venerazione della loro divina maestà, che valore vuoi che avrebbe stare lassù?».

² Sull'incapacità delle donne di mantenere un segreto, si leggano anche le parole di Giannozzo nel terzo libro del *De familia* (L. B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano, A. Tenenti, nuova ed. a cura di F. Furlan, Torino, Einaudi, 1994, p. 270).

³ Oltre ai riferimenti presenti nello stesso *Momus*, si vedano, ad esempio, le intercenali *Religio*, *Nummus* e *Cynicus*.

come l'antropomorfismo degli dei, la venerazione delle statue, lo stravolgimento tra essere e apparire.¹

Volgendoci ora ad un ulteriore aspetto della questione, osserviamo che gli espedienti insegnati da Momo alle fanciulle non riguardano in fondo nient'altro che l'abilità nel crearsi una 'maschera' – poco durevole, forse, ma pur sempre una maschera, cioè uno strumento di simulazione e dissimulazione. E poco importa che il fine, tutto sommato modesto, che le vanitose e fraudolente giovinette si propongono di raggiungere sia di suscitare le attenzioni di possibili spasimanti: quel che conta è che l'episodio della falsa sorella di Tersite si lega strettamente al *leitmotiv* albertiano delle deformità (non solo fisiche) dell'uomo e del loro *mascheramento*. Si è già accennato al parallelismo che è possibile istituire tra questo passo del *Momus* e il mito sulla creazione dell'uomo nel libro quarto:² la caratteristica che li accomuna è il loro essere entrambi denunce (e quindi smascheramenti) di un mascheramento dell'uomo, di primo e di secondo grado; la 'favola' sulla nascita dei cosmetici dovrebbe, a rigor di termini, seguire l'altra: in essa infatti si parla di una ulteriore maschera che si aggiunge alla prima e originaria, molto più persistente, ingannevole e insidiosa, ossia quella che siamo destinati a portare nel corso di tutta la nostra esistenza, e che nasconde ben altre brutture. Come se non fosse infatti sufficiente una sola contraffazione delle proprie turpitudini (presumibilmente morali), eccone una seconda che si preoccupa di celare i difetti fisici; va da sé che in questi due episodi del *Momus* vi è un continuo rimandare dal fisico al morale, per cui il diventar mostri degli uomini allude a una degradazione dell'animo, mentre il riferirsi all'usanza, tutta femminile, di truccarsi sottintende un maligno apprezzamento sulla pochezza morale delle donne. La donna, alla stregua del manufatto artistico di platonica memoria, si allontana quindi di due gradini dall'essenza 'vera' (se ve ne è una) dell'uomo, di cui è 'imitazione dell'imitazione', o per meglio dire 'contraffazione della contraffazione'.

Il tema del trucco femminile viene affrontato anche nel terzo dei libri *De familia*, all'interno della discussione sull'«educazione» della buona moglie; il patriarca Giannozzo fa della sua esperienza personale un *exemplum* valido per tutti i mariti e si sofferma sui molteplici precetti che è necessario impartire alla sposa novella affinché essa possa svolgere degnamente il suo compito di madre e custode della casa. Giannozzo, rievocando le conversazioni

¹ Cfr. ALBERTI, *Momus*, cit., pp. 244-246. Alberti premette alla narrazione degli eventi che si svolgono nel teatro una sorta di preambolo nel quale, ricollegandosi alla sua iniziale presentazione del *Momus* come opera allegorica e 'pedagogica' per i principi, adduce motivazioni di edificazione morale per prevenire eventuali accuse di 'irriverenza'.

² Come si ricorderà, Caronte riferisce la storia che ha udito raccontare da un pittore: Dio, dopo aver creato gli uomini, li esorta a raggiungere il suo palazzo collocato su un monte, dove essi avrebbero potuto avere «omnem bonarum rerum copiam»; ma alcuni degli uomini, lungo il tragitto, si trasformano in animali, mentre altri, perduto in «in transversos viculos» e mutatis in mostri, si fabbricano delle maschere di fango per essere accettati dagli altri (cfr. ALBERTI, *Momus*, cit., pp. 256-258).

avute con la moglie, insiste più volte sulla sconvenienza di creme e belletti, che costituiscono (a torto o a ragione, ma sempre con effetti disastrosi sulla reputazione) un sintomo della scostumatezza della donna che li usa:

Adunque, volendo essere lodata di tua onestà, tu fuggirai ogni atto non lodato, ogni parola non modesta, ogni indizio d'animo non molto pesato e continente. E in prima arai in odio tutte quelle leggerezze colle quali alcune femmine studiano piacere agli uomini, credendosi *così lisciate, impiastrate e dipinte*, in quelli loro abiti lascivi e inonesti, più essere agli uomini grate che monstrandosi ornate di pura semplicità e vera onestà; ché bene sono *stultissime e troppo vane femmine*, ove porgendosi lisciate e disoneste credono essere da chi le guata lodate, e non s'aveggono del biasimo loro e del danno, non s'aveggono meschine che con quelli *indizii di disonestà* elle allettano le turme de' lascivi.¹

L'aspetto esteriore della moglie è quindi un elemento essenziale per il decoro della famiglia, e una donna 'impiatricciata' non può certo dare il buon esempio agli altri membri di essa. I trucchi, inoltre, sono «veneni» nocivi alla salute,² come Giannozzo non manca di far rilevare grazie a due esempi tratti dalla vita 'domestica': il primo riguarda la statuetta d'argento e d'avorio del 'Santo' conservata «nel mezzo del tabernaculo» di casa Alberti, che perderebbe ogni bellezza e valore (anche economico) se ripetutamente cosparsa «con gessi e calcina e simili *impiastri*»; il ricorso alla figura-spauracchio di una vicina (monito 'vivente' e ben presente agli occhi e alla memoria della consorte di Giannozzo), giovane ma dal viso reso «vizzo e cennericcio» dai «lisci», «la quale tenea pochi denti in bocca, e quelli pareano di busso tarmato, e avea gli occhi al continuo pesti, incavernati», serve poi a suscitare l'orrore della moglie di Giannozzo. L'invito finale ad imitare «le fanciulle nostre Alberte», che fanno uso solo dell'acqua del fiume per la loro toelletta (mentre saranno le acque purificatrici dell'Acheronte a togliere via le maschere di fango dal volto dei morti), corona una vera e propria 'predica' retoricamente ben argomentata e articolata.³ Una sola volta la sposa ardisce disubbidire al marito mostrandosi agli ospiti «tutta impomiciata» e «troppa lieta»; e Giannozzo reagisce prudentemente, senza adirarsi, dal momento che le «femmine troppo meglio si gastigano con modo e umanità che con quale si sia durezza e severità».⁴ Il lessico impiegato da questo personaggio dei libri *De familia* è fortemente tendenzioso e lascia trapelare tutto il disprezzo albertiano: gli 'intrugli' e 'pasticci' impiegati da «le pazze femine» nel tentativo di rendersi più attraenti fanno dei loro visi, più che una maschera, un grottesco 'mascherone'.

Sul divario tra essere e apparire nella donna Alberti torna, stavolta con non celato sarcasmo, nel *De amore* a Paolo Codagnello, e in particolare in un passo che vale la pena di riportare per esteso, data la sua icasticità e vivezza:

¹ ALBERTI, *I libri della famiglia*, cit., p. 275.

³ Cfr. *ivi*, p. 277.

² Cfr. *ibidem*.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 279.

E poni mente, sì nella tua amata, sì e in qualunque altra femmina, quanto sia falsato ciò che in lei tu con tuoi occhi vedi. La natura le diede e' capelli non argentei e chiari quale ella te li mostra, e forse credi sieno suoi crini, quali furono di quell'altra già più anni morta fanciulla. El viso suo naturale, prima che ella el dipignesse, era pallido, rugoso e vizzo e fusco, quale tu vedi con arte fatto candido troppo e splendido. Le gote e i labbri erano non di colore di corallo e rose, quanto ora tinti a te così già paiono. Ed ella, benché piccola, non però ti si presenta se non grande. E forse la giudichi piena e sugosa, ov'ella è vizza soppanno, e tiene in cambio di sangue in sue vene fuligine stemperata con acqua. Che più? Al tutto, mai vedrai in loro nulla non fitto a meraviglia e simulato in modo che questa medesima, quale tu ieri in via scontrasti sì adornata e pulita, oggi in casa poco riconosceresti vedendola, com'è loro usanza, chiuso l'uscio, sedersi oziosa, col capo male pettinato, sbadigliare, grattarsi dove la chioma gli piove in qua e in là, e anche ruspate altrove; poi con quelle unghie graziose stuzzicarsi bene a drento il naso, e cominciare uno gracchiamento, che cieco gaglioffo non si truova che non perdessi con loro a gargagliare, e con suoi stracci, stoppe e panerette avere imbrattata e ingombrata le tavole, banche, deschetti e tutta la casa.¹

La raffigurazione della donna che, in pubblico, si mostra ben diversa da come è in privato, nel chiuso della sua camera, è una costante dell'immaginario misogino: uno dei riferimenti letterari più immediati può forse essere *The Lady's Dressing Room* di Jonathan Swift, un inno anti-donnesco e 'anti-romantico' in cui l'occhio dell'uomo, così come avviene in Alberti, si insinua nei *penetralia* femminili e rivela tutte le turpitudini che essi nascondono, smascherando in tal modo quell'orrido 'sepolcro imbiancato' che è la donna.

Nei libri *De familia*, l'esigenza primaria che spingeva Giannozzo a vietare alla sposa l'uso del trucco era quella di non 'disonestare' il marito e i parenti; nel *Momus*, il passaggio dalla satira della civetteria alla condanna dell'ipocrisia femminile non veniva del tutto esplicitato, ma ne costituiva un indice la presenza stessa del concetto-chiave di 'maschera'. Nell'epistola all'amico, invece, Leon Battista, in prima persona, compie questo ulteriore passo; prosegue, infatti: «Non mi stendo più oltre, ma certo affermo questo, che cosa niuna tanto a un'altra sarà dissimile, quanto una femmina apparsa a sé stessi non acconcia e pulita sarà dissimilissima, tanto sanno, e *piacegli* contraffarsi». Vi è quindi, nelle donne, un gusto della simulazione che esse applicano in primo luogo alla loro 'persona', e poi ad ogni altro ambito dell'esistenza: «E come ella in questi portamenti di fuori si porge da ogni parte armata di fizioni e decezioni, così voglio ti sia persuaso ogni loro opera e pensiero mai essere vacuo di simile arte e fraude; e ciò che in loro a te forse pare da lodare, molto per loro pessima natura merita biasimo, e ciò che tu in loro credi virtuoso, sempre fu a fine di vizio».

¹ *De amore a Paolo Codagnello*, in ALBERTI, *Opere volgari*, cit., III, pp. 259-260. Per altri accenni all'uso del trucco cfr. ad esempio *Vidua*, in ALBERTI, *Intercenales*, cit., p. 714; *Ecatonfilea*, in ALBERTI, *Opere volgari*, cit., III, p. 207.

A conclusione di quanto si è detto finora, possiamo osservare che l'insistere albertiano sui molti difetti della donna (un bersaglio fin troppo facile, da un certo punto di vista) non deve far dimenticare quanto i medesimi vizi si ritrovino anche nell'uomo: certo, le donne contribuiscono, grazie allo speciale 'privilegio' di 'agghindarsi' che è loro accordato, all'incremento del tasso di illusorietà del reale, ma da ciò non consegue alcuna legittimazione morale dell'operato dell'uomo, che si trova già invischiato in una fitta rete di mistificazioni anche senza l'aiuto dei cosmetici.

MARIA CONFORTI

THE SILENCE OF THE PATIENT:
MADDALENA SIMONETTI'S PREGNANCY
(ROME, 1664)*

THE brief note that follows concerns the broad topic of the 'unseen' in the medical world of Italian Renaissance – that is, the perception by doctors and patients about what is imperceptible to the senses and hidden from vision: diseases, as well as physiological processes going on within the body. I will focus on a case, the main source for which is a miscellaneous Chigi manuscript preserved in the Vatican Library, containing a set of medical expert opinions on a case of 'irregular', or monstrous, pregnancy.¹ The case does not fall exactly within the limits of what is currently called Renaissance, since it happens in 1664. But as we shall see it has several references to the past – remote as well as immediate. As Katherine Park and Lorraine Daston have shown, the history of natural 'wonders' does not follow a neat chronology, moving towards a rationalistic approach to be achieved in coincidence with the age of the 'Scientific Revolution'.²

Discussions over monsters and monstrous births were common in early modern and 18th century urban centres – and 'monsters' were a rather common feature in Italian cities as well.³ Our case can be read as an example of the asymmetric perceptions of bodily processes by a (female) patient and by

* This paper was read at the the Fifty-Second Annual Meeting of the Renaissance Society of America – San Francisco, CA 23-25 March 2006, as the first draft of a forthcoming work. I wish to thank Alina Payne and Federica Favino for inviting me to the meeting, and Silvia De Renzi for reading and discussing it.

¹ *Mulier a xxv Menss. Tumida Foetu Flatu Mola Monstro quove morbo incertum*, 1664, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Chigi F. VII. 162.

² L. DASTON, K. PARK, *Unnatural Conceptions the Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, «Past and Present», 92, 1981, pp. 20-54; L. DASTON, K. PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.

³ For a survey on the subject of monsters and monstrous births, see J. MOSCOSO, *Teratología e imaginación maternal*, «Dynamis» 16, 1996, pp. 465-472; see also P. FONTES DA COSTA, *The Medical Understanding of monstrous Births at the Royal Society of London During the First Half of the Eighteenth Century*, «History and Philosophy of the Life sciences», 26, 2004, pp. 157-175; M. HÉLÈNE HUET, *Monstrous Medicine*, in *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, ed. by L. Lurger Knopper and J. B. Landes, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004, pp. 127-272. On the difficulties of diagnosing and interpreting pregnancies – for women as for medical practitioners – see C. MCCLIVE, *The Hidden Truths of the Belly: The Uncertainties of Pregnancy in Early Modern Europe*, «Social History of Medicine», 15, 2002, pp. 209-227.

her physicians and perspective healers. But it also has to be stressed that the event took place in a city, Rome, where problems of vision and perspective were linked with the very construction of the urban space. This was also a city where anatomy was currently and successfully practised for more than a century in several different contexts – in courts, university, and especially hospitals; and by different practitioners – surgeons, physicians, natural philosophers, *curiosi*.¹ Anatomy was indeed a public affair in Rome, from many different points of view: its practice involved political and religious, as well as scientific and medical, issues.

On the evening of August the 10th, 1685, the *élite* of the Roman medical world, which included surgeons as well, was invited to participate in an anatomical dissection of a female corpse.² Unfortunately, we do not know where the dissection took place; but we know enough about other details. The dissection had been ordered to her personal surgeon by a powerful woman: Christina, former Queen of Sweden and an active, although unpredictable, patron of sciences.³ Her career is too well known to be dealt with at length here: the daughter of Gustavus Adolphus, a champion of the Reform, the young queen had been educated like a male heir to the throne, and in due time she had started a reign where interest in learning and the sciences blended with a shrewd political sensibility. In 1655 the Queen surprised the whole of Europe by resigning both her throne and her faith, and she moved to Rome as a triumphally exhibited newly-converted Catholic. In Rome her life was not as easy as she had envisaged. As anecdotes go, Christina was far from being at ease with her female body – or this is what her contemporaries thought. In fact, she seemingly enjoyed her new life, while refusing to comply with the rigid *etiquette* of her time, especially concerning female behaviour and dresses. As her *Autobiography* shows, Christina had derived from her experience a troublesome notion of how female body and

¹ On anatomy in Rome in the 17th century, F. GAROFALO, *Contributo storico allo studio dell'insegnamento dell'Anatomia alla Sapienza*, [estratto]; V. GAZZANIGA, S. MARINOZZI, *Sulle orme di Fabrici d'Acquapendente: pratica e didattica dell'anatomia a Roma nel primo Evo moderno*, in *Il Teatro dei corpi. Le pitture colorate d'anatomia di Girolamo Fabrici d'Acquapendente*, a cura di M. Rippa Bonati e José Pardo-Tomás, Milano, Mediamed, 2004, pp. 246-258; S. DE RENZI, *Medical competence, anatomy and the polity in seventeenth-century Rome*, forthcoming.

² Among those assisting to the dissection were «Romolo Spezioli Lettore di Sapienza e medico della Maestà sua, Gio. Truglia lettore di Sapienza, e Medico di Collegio [...] Gio. Battista Trionfetti Lettore di Sapienza, e Prefetto dell'Horto Medico, [...] Ippolito Magnani, Bernardino Genga Chirurghi»: *Brieve Ragguaglio di quanto è accaduto osservare in Roma con la sezione del Cadavere Di una Donna pretesa gravida per lo spazio di 23c anni continui dal principio della creduta gravidanza fin'al giorno presente*, in Roma, Per Domenico Antonio Ercole, 1685, p. 1.

³ M. CONFORTI, A. CLERICUZIO, *Dedicatory Epistles to Christina in Seventeenth Century Italian Scientific Literature*, in *Sidereus Nuncius & Stella Polaris*, ed. by M. Beretta, Science History Publications, 1997, pp. 25-36.

its unique passions can interfere with the exercise of power, as well as being the privileged object of public attention.¹

Christina's interest in the woman who was to be dissected – Maddalena Simonetti – was well motivated. When she was living, Maddalena had been almost as well-known, even if at a local level, as Christina herself. In 1664, two decades before her death, she was a woman with red hair and a dark complexion, seemingly in good health and with a sturdy body shape, with a melancholic temperament.² At 34, a comparatively mature age, Magdalena was still childless, despite having been married three times. Her last husband, Camillo, was a carpenter, and this explains why Magdalena lived in the *regio* of S. Anna Monastery – that is, in via Giulia (the church of S. Anna was dedicated to the carpenters). After wishing for a baby for many years, at last in 1662 she found herself pregnant. She had all the usual symptoms: her periods disappeared (even if there is no small uncertainty on this point), she felt hungry and nauseated, her abdomen grew and finally she could perceive the baby's quickening. Something was wrong, however: midwives reported about symptoms of an anticipated childbirth at the seventh, then at the eighth month. When the ninth month was finished, Maddalena suffered for ten days from unmistakable pains. Then the pains ceased: but no baby was born. Magdalena's womb produced only a very small quantity of aqueous material. In the months that followed, while the woman enjoyed a comparatively good health – eating, sleeping, and having sex in a normal way – Maddalena's abdomen kept its *tumor* (swelling). And something far worse happened: the supposed baby in her uterus, the 'something' she carried, began moving in a desperate, convulsive way – with movements that are described as circular, undulatory, and serpentine; as vibrations, convulsions, and generally as far more violent (*vehementiores*) than what was to be expected from a foetus.³

After 24 months of the unceasing movements in Maddalena's womb – and, we may guess, of wild fancies about what was going on within her body – her story had become well known throughout the city. There is a possibility that rumours had been going on about Maddalena's 'pregnancy' being a portent of some kind, a sign pointing at a forthcoming or miracu-

¹ J. ARCKENHOLTZ, *Mémoires concernant Christine, reine de Suède*, P. Mortier, Amsterdam & Leipzig, 1751-60.

² «Mulier annorum 35 habitus malancolici (sic), et quadrati, bonae constitutionis», *Mulier a xxv Menss. Tumida*, cit., *Historia morbi*, c. 3r. More details on Magdalena's appearance in Gregorio Roscio's *sententia*: see *infra*, n. 3, p. 162.

³ «Post nonum mensem per sex subsequentes menses parum venter illi intumescere videbatur. Vis tamen intus existentis in motu augebatur, postea vero magis, atque magis et tumor, et vis moti intus corporis fiebat vehementior, et modo in mense 24 ab initio praesumptae gravidationis summa vis, et impetus percipitur intus existentis, praesertim circum venter praemittitur, etiam si leviter praematur, et multo magis si mano frigida tangatur, exultat, et circumvolvitur», *ibidem*.

lous event. It was then that the papal *archiater*, Mattia Naldi, made a remarkable move: he asked 34 physicians and surgeons to thoroughly examine the case – the case, not the woman – and express their learned opinion on the possibility of treating it. Some of them were very well known, others young and promising. Most of them were from Rome, but Naldi also required physicians from Bologna, Florence and Naples, as well as from Switzerland and France, to pronounce their learned opinion.¹

One remarkable feature of the proceeding is the proximity of Naldi – and of several of the physicians he consulted – to the papal court. The Sienese Fabio Chigi, Alexander VII (pope from 1655 to 1667) was in fact much interested in medicine, being himself a rather ailing man. One of his political triumphs had been the successful mastering of the plague epidemic of 1656, which enabled Rome to avoid disaster. I hope that further research will allow finding further information as to the political and religious context of Magdalena's case and of the degree of involvement of the papal court in it. In fact, what is unclear is precisely *why* Naldi decided to collect expert opinions (a legal and medical genre closely connected with the *consilium*)² on the case. Despite the use of a juridical term – *voti* – there is no evidence of Magdalena being involved in a trial or at least in an enquiry. Be as it may, the evidence we have points to a very simple fact: thirty-four celebrated doctors – and probably much of the papal court and of the city of Rome – were busily speculating over Magdalena and the 'something' moving in her womb.

Who were the medical practitioners summoned to offer their interpretation of Maddalena's case? Most of them were *physici*, some of them also teaching at the *Studium Sapientiae*: in fact, almost all of the teachers at the university were asked to participate in the discussion.³ Among them were Gabriel Fonseca, a Portuguese (*medicina practica*), Carlo Valesio, of French origins (*medicina theorica*), Giacinto Altomare, from Cosenza (*medicina theorica*) – who also obtained a *perizia* from a celebrated Neapolitan physician, G. Vincenzo Protospatrio –, Giovan Francesco Sinibaldi (*in simplicibus medi-*

¹ «Pietro Pavolo Reale, Giovanni Trullo, Alessandro Bianchi, Niccolò l'Archè, Giacinto Altomare, Terenzio Tornatori, Carlo Valesio, Antonio Piacente, Francesco Sinibaldi, Francesco Sansonio, Gio: Battista Benci, Anton Maria Rossi, Lodovico Bellinzani, Gabriele Fonseca, Francesco Santucci, P. Agostino d. Ang.i Somasco, Matteo Parisio, Francesco Redi da Fiorenza, Andrea Mancinelli, Gregorio Roscio, Medicus in Foetu, Floridus Salvatorius, Carolus Riarius Bonon., Carolus Galleratus Bonon., Alexander Guicciardinus Bonon., Ovidius Montalbanus Bonon., Albertus Fabrus Bonon., Io. B. Capponius Bonon., Jo. Vincentius Protospatharius Neapolitanus, Girol.o Abb.e di Monte Reale, Vopisci Fortunati Pemplij (sic), Franciscus Bernardus Schnorff Badensis Helveticus», *ivi*, cc. 2-2v. An expert opinion was also requested from a group of doctors in Paris and in Lyon.

² Many of the physicians refer to their texts – preserved in their integrity in the manuscript, and written as *epistulae* – as to *consilia*; a few call them *disceptatio*. The heading of the index employs the legal term *voti*.

³ *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787: i rotuli e altre fonti*, a cura di E. Conte, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1991, vol. 1, pp. 363-367.

camentis). Naldi himself held the best paid lectureship at the medical faculty (*medicina practica*).¹ Two of them were surgeons of great renown: Nicolaus Larché, another Frenchman, and Giovanni Trullio, a member of a dynasty of surgeons active in the city and in the city's hospitals. Trullio too taught (*chirurgia et anatomia*) at the *Studium*. One was a religious man, Padre Agostino degli Angeli, somasco.

The 32 epistles we now read in the Chigi manuscript are preceded by a lengthy introduction by Naldi himself, relating Maddalena's case in technical medical terms, asking the questions the doctors were supposed to answer, and finally summarizing the results of the consultations:

Quaeritur an haec foemina ab initio gravida, et an sit modo, et quid intus sit, quod movetur, et ubi sedem habeat, et unde impetum si animal est, cuius nam generis, aut speciei, et quomodo nuntiatur (?) quis possit illi contingere esitus, aut natura, aut ab arte.²

Naldi's questions concern Maddalena's pregnancy – is it a real or a false pregnancy? And most importantly, the 'animated thing' in her body: its nature, the cause of its movements, its anatomical location. Should it be considered an 'animal', further questions arise: what kind of species does it belong to, how is it nourished, and from where do its movements and vital force (*impetus*) come from? The last question may seem unimportant, but in fact it is a central one: is there anything that can be done for Maddalena? Is there a treatment – surgical or other – that can help solving her case?

Each epistle is further summarized by Naldi, who explains the technicalities used by the doctors. It is likely that the collection was prepared for a non-medical reader – the pope himself? – who could appreciate the learned discussion while needing help with the niceties of the debate on generation. The very title of the collection sets the scientific context of Naldi's attempt at interpreting the 'unseen' in Maddalena's body. *Mulier a xxv Mensibus Tumida Foetu Flatu Mola Monstro quoue morbo incertum*: it is impossible to say if the woman is carrying a child, a *mola* – solid or airy – or a monster. Naldi points at two possible orders of explanations: the first «sine portento», that is, only referring to causes within the orderly course of nature (*quod secundum naturam est, aut frequentius accidit*)³ – the second «praeter naturae consuetudinem», referring to some kind of exception to nature's order.⁴ Both explanations – at least in Naldi's views – are totally devoid of a reference to a 'miraculous' power or intervention. *Monstra* are in this case – as in medical teratology from XVI century on – the product of some unknown power in Nature.

¹ He was paid 650 *scuta* – a sum also exceeding by far those paid to the teachers in the other faculties – while Fonseca was paid 520, Valesio 120, Altomare 200, Sinibaldi and Trullio 80 *scuta*.

² *Mulier a xxv Menss. Tumida*, cit., *Historia morbi*, c. 3v.

³ Ivi, *Quae circa praepositam affectionem sine portento possint proponi*, c. 4r.

⁴ Ivi, *Quid praeter naturae ordinem liceat suspicari rationabilius*, c. 7r.

The doctors' answers to Naldi's questions are in themselves extremely interesting, showing the array of individual scientific positions and medical professional skills present in so vast and cosmopolitan a city, as well as the extension of the network of learned medical practitioners within and outside the *Urbs*. I will not deal here separately with each of the opinions and I have followed Naldi's summary in dividing the solutions offered as to the nature of 'the thing' in Magdalena's body in two main groups, one following the «sine portento» solution, and one advocating a «praeter naturam» explanation. Notwithstanding their differences, all the doctors agree on one point: Magdalena has not been pregnant in the first months of her story – hers was, generally speaking, a false pregnancy. As we shall see, this opinion completely rules out the role and advice of a neglected class of medical practitioners: midwives.¹

The first solution is a somewhat traditional and certainly a rather prosaic one: Maddalena is suffering from a *mola*. The *mola* is a concretion of flesh (and sometimes humours or even 'air') in a woman's womb; even if it lacks life in the proper sense, it receives 'nourishment' and thus can grow, mimicking a living being – or foetus.² *Mola*, is frequently remembered by the physicians, is consistent with Maddalena's temperament, since melancholics are prone to abnormal accumulations of humours and other substances in the body. The main objection against this explanation is that the *mola* has no precise morphology (it is a 'lump' of flesh), no bones, and especially no life of itself. In other words, the *mola* solution does not account for the frantic movements observed in Maddalena's abdomen. Those who advocate this explanation are in fact at pains to refer the movements to some other cause (mainly, the mechanical effect of abnormal pressure and weight on the muscles and the viscera).³

One of the physicians – indeed, he is probably the most famous – whose opinion was sought for by Naldi was the Tuscan Francesco Redi. As is well known, Redi was in the same span of years researching on animated beings living in animated beings («viventi... negli animali viventi»): the celebrated results of his efforts was the demonstration that at least some pathologies (such as scabies) are caused by living beings attacking human or animal organisms.⁴

¹ Midwives are almost totally forgotten by medical historians working on medicine in Rome in the early modern period.

² «Est enim mola caro, & massa sine ossibus, & visceribus ex imperfecta conceptione loco foetus genita... mola quaedam vita omni destitui videntur... quaedam saltem vegetantur & nutriuntur», D. Sennert, *Operum tomus I-III*, Venetiis, apud F. Baba, 1651, *Tomus 2. quo continentur primus, secundus & tertius liber practicae*, p.120 a-b. Sennert's exposition is repeatedly quoted by the physicians. The *mola* is an ancient medical entity: its first descriptions are in Hippocrates, *de morb. mulier*.

³ Among those who advocate the *mola* solution are Carolus Valesius, Nicolas Larcheus (*mola flatuosa*), Giacinto Altomare. Gregorio Roscio's position is more nuanced: initially he is on the side of the *mola*, but he changes his opinion after visiting Maddalena.

⁴ *Osservazioni intorno a' pellicelli del corpo umano fatte dal dottor Gio. Cosimo Bonomo, e da lui con altre osservazioni scritte in una lettera all'illustriss. sig. Francesco Redi*, In Firenze, per Piero Matini, all'insegna del Lion d'Oro, 1687.

Redi maintained that these living beings- «worms» was a current term to design them – were not inborn in organisms (that is, they were not produced through spontaneous generation from decaying organic substances, *putredo*) but reproduced themselves sexually. Redi's results and theories are very well known; it is probably less well known, and indeed this is a topic that deserves a special study, that research and debates over «worms» in human bodies were going on at a more general level, especially among medical men, and that in the late 17th century this topic was lively discussed in Rome, where theories about the pathogenetic role of «vermiculi» matched with countless reports on worms, insects and other animals observed in wounds and autopsies.¹

In Maddalena's case, this is in fact the second explanation offered for her childlessness, the swelling of her abdomen, and the movements observed: a worm, or a snake, is living there, nourishing itself from the woman's blood. Redi's epistle must have been disappointing for the supporters of this opinion, since he dismisses it almost without mention, and refers instead to the *mola* as the most probable diagnose for Magdalena.² Boundaries between 'innovation' and tradition in medical science are extremely difficult to trace. Those who believed in the 'animal' explanation could even implicitly – or explicitly – refer to one of the oldest doctrines in Western medicine, the notion of the mobile uterus. After all, «animal in animale», long before Redi, was an accepted definition of the uterus: a semi-autonomous entity, that could move in the woman's body.³

Despite our awareness of the fact that early modern physicians showed scarce propensity for actually visiting patients – especially those who sought for *consulti*, expert advice⁴ – it is striking that only two of the thirty-two doctors who wrote about Magdalena's case appear to have gathered direct information on her case.⁵ In fact, while all the authors point at the difficulty of guessing (*divinare*) what is unseen and shows itself only by actively moving in Magdalena's abdomen, almost no one of them discusses the evidence offered by Naldi in his exposition, which remains the only source of informa-

¹ See e.g. D. DE MARINIS, *Dissertatio philosophico-medica de re monstrosa a capuccino Pisauri per vrinam excreta. Plura de sanguinis grumis, polypis, serpentibus, ac praecipue de vermibus in corpore humano procreatis non iniucunda complectens*, Romae, typis Iacobi Mascardi, Sump-tibus Ben. Carrarae ad Pedem Marmoreum, 1678. This work was dedicated to cardinal Decio Azzolino, closely connected to Queen Christina.

² «quod autem intus lateat certo affirmare non auderem; Mola enim forsán esse potest»: *Mulier a xxv Menss. Tumida*, cit., c. 147r.

³ Cf. ARETAEUS, *De causis et signis acutorum morborum*, 2.11; quoted by D. GOUREVITCH, *Le mal d'être femme*, Paris, Les Belle Lettres, 1984, p. 114.

⁴ *Consulti* were usually required and given by letter, without visiting the patient. On the origins of the medical genre *consulti* see J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Les Consilia médicaux*, Turnhout, Brepols, 1994.

⁵ Only Giacinto Altomare and Gregorio Roscio explicitly state that they have visited the woman.

tion available. One of the physicians – Gregorio Roscio – visits the woman, and his *sententia* is striking in that it is constructed along the line of the visit, instead than fastidiously discussing *auctoritates* and textual instances and *loci*, as is the case with almost all the others. Roscio also uses an unusual expression when describing the case: «tetigi» (I touched).¹ Roscio is seemingly aware of the fact that his proceeding may be judged hazardous: he underlines his distance from those who wanted to see the woman out of simple curiosity («imbecilliores mentes»)² Yet, not even Roscio cares to take into account Maddalena's direct testimony. In at least two instances he expressly dismisses it, by expressions such as «ita narrat mulier»³ (so the woman says) or by observing that nobody can really judge about the growth (*auctio*) of his or her body – that is, Magdalena can not be judged a reliable testimony of the enlargement of her own abdomen.⁴ Midwives are barely mentioned, even if they are those who have the key to the most ambiguous feature of the whole story: the presence or absence of Maddalena's menstruations, before or after her 'childbirth'; and to the barrenness of her womb (*os uteri*), which is attested at least once.⁵

Silvia De Renzi has shown the importance of the emergence of a culture of legal medicine in Rome in the xvii century.⁶ Doctors were employed, even more than in other Italian and European cities, to solve complex juridical questions and to assess the reliability of witnesses in court. In the examination of Magdalena's body, the century-long tradition of mistrust of the patient's accounts mingles with the sophisticated hierarchical disposition of expert witnesses in early modern Rome. No one really takes into account the hypothesis that Maddalena can be an interested liar: in fact, Naldi mentions this hypothesis briefly, dismissing it as dishonourable for the reputation of a woman of proven honesty.⁷ Nonetheless, Maddalena is no witness to her own experience: she has no words and no sensations.

Turning back to our point of departure – Magdalena's death and autopsy in 1685, twenty years after her examination by the council of learned doctors – we may first of all observe that the non-interventionist position held by most of them concerning the treatment for Maddalena's case was a lucky choice. In fact, the woman survived her ordeal. Probably her life, although not exactly healthy, was a comparatively good one.

The autopsy, conducted by Alessio Spalla, surgeon to Christina of Sweden, can be read in a printed *relazione* (a short report) of 8 pages, bound at the end of the Chigi manuscript when Naldi had already died (in 1682).⁸

¹ Cfr. G. Altimare: «quam ipse, et propriis oculis inspexi, et manibus contractavi», *Mulier a xxv Menss. Tumida*, cit., c. 45r. ² Ivi, c. 161r. ³ Ivi, c. 161v.

⁴ «Nemo corpus suum, aut alterius, qui semper in conspectu est, augeri commode advertit»: ivi, c. 166v-167r. ⁵ By Roscio: ivi, c. 162r.

⁶ S. DE RENZI, *Witnesses of the body: medico-legal cases in seventeenth-century Rome*, «Studies in History and Philosophy of Science», 33, 2002, pp. 219-242.

⁷ Naldi remembers having seen a *gesticulator* who could move his abdomen voluntarily: *Mulier a xxv Menss. Tumida*, cit., c. 5v. ⁸ See *supra*, n. 6.

The language and style of the 1685 *post-mortem* report is entirely different from the one used in the 1664 expert opinions. The corpse, in Spalla's words, shows no evidence of a diffused illness: only the uterus and the lower part of the abdomen are touched, and they present several abnormal formations of a nature similar to hardened, whitish flesh, both within and without the uterus. The author describes them at length. There is no discussion whatever about the wild movements that had been at the centre of the attention in the Sixties.

As Nancy Siraisi has shown, the construction of the language of autopsies has been a long and devious process, accumulating for centuries before the two classical collections by Bonet and Morgagni in the late 17th and early 18th centuries.¹ The two decades that have elapsed between the opinions on the living Maddalena and the report of the opening of her dead corpse do not account for the dramatic change between the two. Anachronistically, we could define the difference in terms of non-observational and observational rhetoric. While the 1664 *perizie* refer to the traditional scientific world of medical semiotics, recently illustrated by Ian MacLean, still alive in the 1660s (and in the 1680s).² Interpreting the unseen in diseases – the *symptomata* – as MacLean has shown, was a matter of logic and knowledge, and learned training in these subjects, more than of observation or 'experience'. The autopsy, on the contrary, refers to no *auctoritas* and builds on observed 'facts' (a notion whose ambiguity we will not discuss).

It could be argued that the doctors participating in the autopsy were not the same who had written the expert opinions in 1664. This is certainly true; but it is just as true that the two groups shared much of their knowledge: both in semiotics as in practical anatomy. They also shared assumptions about medical authority and about the place of physicians and patients – male and female – in the public sphere. So as a conclusion we can point at the fact that anatomy and its language and practice, far from substituting more traditional notions of medicine, of its methods and aims, in fact found a place among other parts of the medical science. The two operations of constructing *coniecturae* about what was going on in living bodies and of dissecting dead corpses, strange as it may seem to us, were perceived as two very different – indeed even separated – parts of medical practice. If it is true that anatomy contributed to the advancement of medicine as a scientific and experimental enterprise, this was no linear process and by no means one that can be historically isolated from the uses of traditional learned medical discourse.

Cases of delayed pregnancies have been the object of ancient and early modern medical narratives. Maddalena's case is peculiar in that it illustrates

¹ N. SIRAIISI, *Segni evidenti, teoria e testimonianza nelle narrazioni di autopsie del Rinascimento*, «Quaderni Storici», 36, 2001, pp. 719-744.

² I. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The Case of Learned Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

the complex negotiations between different styles of medical research and theories, in a time and in a city where an almost miraculous equilibrium was reached between medical and scientific innovation and tradition. The impressive array of professional competences, professions and discourses at work on Maddalena's womb and its secrets is kept together by Mattia Naldi's tireless effort towards a conclusion that can help to heal the woman as well as avoiding the danger of her becoming a 'sign' or a wonder – a portent or miracle of some kind.

FRANCESCO LA NAVE

THE CENTRAL ROLE OF SUFFERING IN ANNE CONWAY'S PHILOSOPHY

IN 1690 Francis Mercury van Helmont and Henry More arranged for the publication of the *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*. Viscountess Anne Conway's (1631-1679) only work, originally written in English, most probably between 1677 and the year of her death, was issued in Amsterdam along with two other anonymous treatises in a single volume bearing the title *Opuscula philosophica*. Two years later, in 1692, an English translation of the Latin version – the original manuscript had been lost – was published in London with the title *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy: Concerning God, Christ, and the Creature; that is, concerning Spirit and Matter in General*.¹

As for the sources of the *Principles*, if on the one hand, the influences of the Kabala, Philo of Alexandria and Origen reveal clear connections to Renaissance philosophical debates, on the other hand, the sharp critique of Hobbes' and Descartes' mechanism and Spinoza's immanentism make this text a typical work of the second half of the seventeenth century.

The central element of Anne Conway's philosophy is the participation of all things and created species in the same substance. In other words, in opposition to Descartes' dualism of *res extensa* and *res cogitans*, which posed serious problems concerning the interaction of mind and matter, she theorized the existence of only one substance made of two different, though similar, aspects: spirit and body. What distinguishes them is that spiritual creatures possess a higher degree of life than material ones.² But, albeit this ontological vision shows similarities with Spinoza's nature in which every being is a manifestation or mode of the same substance, unlike Spinoza, Conway strongly insists on divine transcendence. In her view, God is a separate incorporeal substance acting upon nature through a medium identified with

¹ In this article Anne Conway's *Principles* is quoted according to the English edition of 1692 as it appears in ANNE CONWAY, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. by Peter Loftson, New York, Delmar, 1998. As for the date and the text of *The Principles*, see *ibidem*, pp. 15-20.

² *The Principles*, cit., p. 211: «But if it be granted, that the Soul is of one Nature and Substance with the Body, although it is many degrees more excellent in regard of Life and Spirituality, as also in swiftness of Motion, and Penetrability, and divers other Perfections; then all the aforesaid difficulties will vanish, and it will be easily conceived, how the Body and Soul are united together, and how the Soul moves the Body, and suffers by it or with it». See SARAH HUTTON, *Anne Conway, A Woman Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 90.

Christ, but also with Adam, Adam Kadmon or the first man of Kabalistic literature.¹ Substances are thus three: God, Christ and the ensemble of all creatures.²

Establishing a marked distinction between Creator and creatures, this ontological tripartition makes possible the transformation of any created being into any other without jeopardizing divine immutability:

[...] for there be many *Species* of Things, which are commonly so called, and yet in Substance of Essence differ not one from another, but in certain Manners or Properties, and when those Modes or Properties are changed, that thing is said to have changed its *Species*.³

The transmutability of a species into another – «as from a Stone into Earth, and from Earth into Grass, and from Grass to a Sheep, and from a Sheep into Humane Flesh, and from Humane Flesh into the most servile Spirits of Man, and from these into his noblest Spirits» –, is therefore limited within created beings given that there cannot be any progression toward God, who is a different substance made of pure spirit.⁴

As already said, in order to differentiate her position from Spinoza's, Conway denies that God and nature are the same substance. The Dutch philosopher is not the only target of her critique. Descartes is criticized for his conception of matter as a lifeless substance different from spirit,⁵ while Hobbes is subject to her criticism because of his idea that local motion is the effect of the collision of material particles. In Conway's opinion, in fact, the mere contact of material elements is insufficient to explain movement, which can be accounted for only in light of the *Intrinsecal Presence* of a vital principle (*Vital Action*) inherent in matter. Conway's main argument is that since movement is not a substance, it is just a property or a mode of the body. Hence, it cannot be transferred, for a corporeal property cannot leave the substance to which it belongs. Therefore, local motion is not due to the action of matter, but to the intrinsic presence in any body of a *Vital Virtue* capable of moving itself and other bodies.⁶

It is, then, a metaphysical and ontological principle, namely the life embedded in any created being, that prompts the transformation of a species into another through a process of constant mutation by which anything can

¹ *The Principles*, cit., p. 119: «This Son of God [...] is properly a *Medium* between God and the Creatures». Here Anne Conway refers to KNORR VON ROSENROTH, *Kabbala denudata*, vol. 1, *Apparatus in librum Sohar.*, pars secunda, caput I, Consideratio secunda, *Ulterior Disquisitio de rebus in Amica Responsione Contentis*, Sulzbach, 1677, p. 185. See *The Principles*, cit., p. 119, note 6.

² *Ibidem*, p. 137: «In order to know how far the Mutations of Things can reach, we must examine how many *Species* of Things there be, which as to Substance or Essence are distinct one from another; and if we diligently inquire thereinto, we shall find only Three, as before was said, viz. God, Christ, and the Creatures».

³ *Ibidem*, p. 135.

⁴ *Ibidem*, p. 229: «but there can never be a Progression or Ascension made unto God».

⁵ See *ibidem*, p. 223.

⁶ See *ibidem*, pp. 235 and 239-243.

become anything else. But there is more. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* is centered upon a moral stance: the goodness of God as the basis of all creation. God is mainly goodness reaching every being in different degrees:

For seeing God is infinitely Good, and communicates his Goodness infinite ways to his Creatures; so that there is no Creature which doth not receive something of his Goodness, and that very largely.¹

Thus, the mutability of things is the instrument of divine goodness and justice that operate in all creatures through the principles of punishment and remuneration.²

Every being is what it is in accordance with its inner inclination to receive goodness. When a creature ceases its existence, it does not perish but changes into something else, taking on a body suitable to its spiritual nature. More specifically, the plastic faculty of the spirit (*Plastick Figure*), i.e. the vital spirit, generates a body on the basis of its tendencies and the Idea of the self. The purer is the spirit, the nobler is the body. For instance, as a man with a *Brutish Spirit* dies, he undergoes a transformation into an animal in a process that can reach the lower steps of the ladder of beings but that can also – and must – be reverted towards purification and eternal salvation.

Following Origen, whom Anne Conway knew through the reading of the anonymous *Letter of Resolution Concerning Origen*, the *Lux Orientalis* by Joseph Glanvill and probably the edition of *Contra Celsum* edited by William Spencer and published in Cambridge in 1658,³ the doctrine of universal salvation is seen as the solution to the contradiction arising from the view of God as a being endowed with infinite goodness and the idea of God as the supreme judge who inexorably condemns his frail creatures to eternal damnation.⁴

¹ *Ibidem*, p. 175.

² *Ibidem*, p. 151: «Now we see how gloriously the Justice of God appears in this Transmutation of Things out of one *Species* into another [...]: For this Justice appears as well in the Ascension of Creatures, as in their Descension; that is, when they are changed into the better, and when into the worse; when into the better, this Justice distributes to them the Reward and Fruit of their Good Deeds; when into the worse, the same punishes them with due Punishments, according to the Nature and Degree of the Transgression».

³ See S. HUTTON, *Anne Conway*, cit., p. 69; see *The Conway Letters, The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684*, ed. by Marjorie Hope Nicolson, Revised Edition with an Introduction and New Material Edited by Sarah Hutton, Oxford, Clarendon Press, 1992, Letter 118, Henry More to Lady Conway, p. 192, in which the English philosopher expresses his intention to send a copy of the *Letter of Resolution* to the Viscountess. See also *ibidem*, Letter 124, Henry More to Lady Conway, p. 200. Hutton examines the influence of Origen on Lady Conway in light of the connection between divine goodness and the theory of universal salvation; see S. HUTTON, *Anne Conway*, cit., pp. 69-72.

⁴ See also ORIGEN, *De Principiis* 1, 6, 1-2. In *A Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of his Opinion*, London, 1661, p. 30, the brevity of life is emphasized in relation to the potentiality of human soul to improve its condition.

Thanks to the possibility of ascending the ladder of natural beings, by suffering the punishment for sins committed, all creatures can be purified and then rejoined with their creator. Hell is therefore a remote possibility because, as Anne Conway says, only a few sins are punished with hell and when they are it is only a temporary measure until fire regenerates and purifies the spirit.¹ Now, divine chastisement is closely connected to the experience of suffering, an aspect of life that Anne Conway knew very well. In addition to the painful loss of her two-year-old child because of smallpox, for years Lady Conway suffered unbearable migraines that confined her to bed and would cause her death.² We have several letters referring to her illness. In one of them, addressed to Henry More and dated May 24, 1664, we can clearly see the Viscountess' view of pain as a means of God's will:

[...] I have been so much worse then I was when I writt last that since good fryday I have not been able to goe abroad, and am very little off of my bed. I find myself very faint and weak, but yet as little strenght as I seeme to have, I still indure those violent paines (which I alwayes thought would be accounted intollerable by a stronger body then I ever had), and that more frequently then ever. I cannot dissemble so much as not to professe myself very weary of this condition. I pray God enable me with patience to bear whatsoever my sad fate hath designed for me and give me that entire resignation to his will which I endeavour after and do stand in so much need of.³

From a philosophical standpoint, suffering is irreconcilable with the divine attributes of Wisdom and Goodness, upon which Anne Conway insists, and can be justified only if it is turned into an instrument of God's goodness with a positive function. Pain assumes the central role in the process of purification from evil to good. All creatures must be converted and restored to their pristine goodness and that happens by suffering. In response to those who claim that the creatures of God are bound to eternal torment, Conway argues, on the basis of personal experience and the exercise of reason, that pain excites and strengthens the life of those who are subject to it. It facilitates the liberation from the heaviness – *crassitude* and *grossness* – due to the

¹ *The Principles*, cit., p. 155: «[...] and so also the doctrine of Christ expressly informs us, that all Sins are not to be punished with the pains of Hell: And that where the Treasure is, there is the Heart also, and the Spirit of Man». See also *ibidem* p. 159: «But the Sins of this World, which like Sodom is to be destroyed with Fire, seem in their own Nature, to be more like the Sins of Devils [...]; and therefore their proper Punishment is Fire [...]; and so they ought deservedly by the same to be restored and regenerated».

² With regard to Lady Conway's illness, see G. R. OWEN, *The Famous Case of Lady Anne Conway*, «Annals of Medical History», 9, 1937, pp. 567-571, M. CRITCHLEY, *The Malady of Anne, Viscountess Conway*, «King's College Hospital Gazette», 16, 1937, pp. 44-49 and the more recent SARAH E. SKWIRE, *Women, Writers, Sufferers: Anne Conway and An Collins*, «Literature and Medicine», vol. 18, n. 1, Spring 1999, pp. 1-23. As for Anne Conway's pain for the death of her son, see *The Conway Letters*, cit., Letter 108, Lady Conway to Henry More, p. 181.

³ *The Conway Letters*, cit., Letter 144, Lady Conway to Henry More, p. 224.

original fall, which prevents the Spirit from soaring high to that state of goodness that allows it to enter the kingdom of heaven. Therefore, the more a creature suffers, the faster it is restored to its pristine purity.¹ In chapter 7 of *The Principles*, Anne Conway dwells at length on the cathartic function of suffering. The argument she develops is based upon the idea that nothing can be completely contrary to God, who is infinite goodness. Hence, no being can become entirely evil.² Indeed, any degree of evil is invariably associated with some punishment and the corresponding pain that have the power to change evil into good and to purify the spirit, bringing it up to the state of goodness and perfection for which it has been created. Thus, suffering, coming from divine chastisement, must necessarily after a certain period and a series of different transformations cleanse the soul from any corporeal grossness so that it can return to God.³ Punishment is seen as a medicine capable of healing the diseased:

But as all the Punishments, God inflicts on his Creatures, have some proportion with their Sins; so all these Punishments (the worst not excepted) do tend to their Good and Restoration, and so are Medicinal, that by them these diseased

¹ *The Principles*, cit., p. 169: «And hence may be inferred, that all the Creatures of God, which heretofore degenerated and fell from their primitive Goodness, must after certain periods be converted and restored, not only to as good, but unto a better State than that was in which they were created [...] But if it be said, it [the Creature] goes into Eternal Torments, I Answer, If by Eternal thou meanest an Infiniteness of Ages, which shall never cease, that is impossible; because every Pain and Torment excites or stirs up an operating Spirit and Life in every thing which suffers; as we observe by continued Experience, and Reason teacheth us, that of necessity it must be so; because through Pain, and the enduring thereof, every kind of crassitude or grossness in Spirit or Body contracted is attenuated, and so the Spirit captivated or detained in that grossness or crassitude is set at Liberty, and made more Spiritual, and consequently more Active and Operative, through suffering. Now seeing a Creature cannot proceed infinitely to Evil, nor slide down into Inactivity or Silence, nor yet also into mere Eternal Passion, it uncontestably follows, that it must at length return unto Good; and by how much the greater its Sufferings are, so much the sooner shall it return and be restored». For the relation between «Corporeal Crassitude» and «the Fall of Spirits from their First State», see *ibidem*, p. 171.

² *The Principles*, cit., p. 167: «But because there is no Being, which is every way contrary to God, (viz. there is no Being, which is infinitely and unchangeably Evil, as God is infinitely and unchangeably Good; nothing infinitely Dark, as God is infinitely Light; nor any thing infinitely Body, having nothing of Spirit, as God is infinitely a Spirit, having nothing of Body,) hence it is manifest that no Creature can become more and more a Body, *ad infinitum*, [...]. By the same reason nothing can be Evil *ad infinitum*, although it may become more and more Good *ad infinitum*: And so indeed, in the very Nature of Things, there are limits or bounds to Evil; but none unto Good».

³ *Ibidem*: «And after the same manner, every degree of Sin or Evil hath its Punishment, Grief, and Chastisement annexed to it, in the very Nature of the Thing, by which the evil is again changed into Good; [...], and so the Pain and Chastisement will be felt of the Creature, and by that the Creature will be again restored unto its former State of Goodness, in which it was created, and from which it cannot fall or slide any more; [...]».

Creatures may be cured and restored to a better condition than before they enjoyed.¹

As Sarah Hutton rightly observes, the experience of suffering played an important role in Anne Conway's conversion to Quakerism. From 1675 to her death, the Viscountess entertained friendly relationships with the most prominent Quaker leaders: George Fox, George Keith, William Penn, Isaac Penington and Robert Barclay. Evidence of the significance of her conversion comes in a letter written to Henry More in 1676 where she affirms that Quakers had suffered so much that they had learned by direct experience to accept it and assist those in distress.² In a letter written in 1677, George Keith consoled Lady Conway for her poor health conditions and reminded her that her afflictions were an effect of divine love.³

On the evening of the 16th of February 1679, after long and tormented agony, Anne Conway died. Her long-time friend Henry More wrote:

I perceive and bless God for it, that my Lady Conway was my Lady Conway to her last Breath; the greatest Example of Patience and Presence of Mind, in highest Extremities of Pain and Affliction, that we shall easily meet with: Scarce any thing to be found like her, since the Primitive times of the Church.⁴

Eventually, the disease that plagued Lady Conway's life, which she would interpret as a divine instrument, overcame her. Yet, up to the end, the Viscountess faced suffering with patience and resignation, being convinced that any pain, having a metaphysic value and a superior purpose, had not been in vain.

¹ *Ibidem*, p. 159. With regard to the medical function of punishment, see also S. HUTTON, *Anne Conway*, cit., p. 70.

² S. HUTTON, *Anne Conway*, cit., p. 179. See *The Conway Letters*, cit., Letter 257, Lady Conway to Henry More, p. 421: «They have been and are a suffering people and are taught from the consolation [that] has been experimentally felt by them under their great tryals to administer comfort upon occasion to others in great distresse, and as Solomon sayes, a word in due season is like apples of gold in pictures of silver».

³ *The Conway Letters*, cit., Letter 266, George Keith to Lady Conway, p. 437: «But I beseech thee hearken not to that part, nor to any spirit or principle in thee that wold dictate or suggest any such thing but hearken to the faithfull witness of God in thy heart, the blessed spirit of Christ Jesus, and that will tell thee, that all thy afflictions that the lord hath laid upon thee, are the certain effects of the love of God, and ordered to come upon thee for thy good [...]».

⁴ *Ibidem*, p. 451.

VINCENZO LAVENIA

MACHIAVELLI E UNA BIBLIOTECA
NON TROPPO 'SELECTA'.

UNA SVISTA DI ANTONIO POSSEVINO

BIBLIOGRAFIA antigesneriana¹ di un autore di curiosità non sempre scontate, e tuttavia vicino ai pontefici; «grandiosa manifestazione» della volontà di «egemonia culturale cattolica» nell'età della Controriforma, come è stata felicemente definita da Biondi,² la *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino (1533-1611) fu anche (con il successivo *Apparatus sacer*, 1603) il tempestivo esito di un impegno militante che coinvolse il gesuita mantovano, di probabili origini ebraiche,³ in delicate missioni diplomatiche, pastorali e militari, in aspre battaglie di dottrina e nell'insegnamento universitario.⁴ L'anno della sua apparizione (1593) ci riporta alle controversie per

¹ Cfr. L. BALSAMO, *La bibliografia. Storia di una tradizione*, Firenze, Sansoni, 1984, pp. 24-48. Ma cfr., per un diverso approccio, A. SERRAI, *Storia della bibliografia*. IV, a cura di M. G. Ceccarelli, Roma, Bulzoni, 1993, *Antonio Possevino*, pp. 711-760.

² Cfr. A. BIONDI, *La «Bibliotheca Selecta» di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G. P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-73; IDEM, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia, Annali 4, Intellettuali e Potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 254-302 (cit. p. 296).

³ J. P. DONNELLY, *Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», LV, 1986, pp. 3-31. Tra le numerose ricerche di Donnelly dedicate al gesuita v. anche *Antonio Possevino's Plan for World Evangelization*, «The Catholic Historical Review», LXXIV, 1988, pp. 179-198; *Antonio Possevino S.J. as Papal Mediator between Emperor Rudolf II and King Stephan Báthory*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», LXIX, 2000, pp. 3-56.

⁴ Mi limito a richiamare J. DORIGNY, *La vie du P. Antoine Possevin...*, Paris, Muzier, 1712; L. KARTTUNEN, *Antonio Possevino: un diplomate pontifical au xv^e siècle*, Lausanne, Pache-Varidel & Bron, 1908; M. SCADUTO, *La disputa di Antonio Possevino con i valdesi (26 luglio 1560). Da una relazione di Possevino*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», VII, 1938, pp. 79-91; IDEM, *Le missioni di Antonio Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e reazione cattolica 1560-1563*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXVIII, 1959, pp. 51-191; G. COZZI, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la Sede Apostolica proposta dal p. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia*, «Rivista Storica Italiana», LXXV, III, 1963, pp. 477-537; D. CACCAMO, *La diplomazia della Controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla 'lunga guerra' di Clemente VIII*, «Archivio Storico Italiano», CXXVIII, 1970, pp. 255-281; IDEM, *Conversione dell'Islam e conquista della Moscovia nell'attività diplomatica e letteraria di Antonio Possevino*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, a cura di V. Branca, Firenze, Olschki, 1973, pp. 167-191; M. VENARD, *L'apostolat du P. Antonio Possevin en France (1562-1570)*, in *Les jésuites parmi les hommes aux xv^e et xvii^e siècles*, ed. G. Demerson, B. Dompnier, A. Regond, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres, 1987, pp. 247-256; G. DE GROËR, *Réforme et Contre-Réforme en France. Le collège de la Trinité au xv^e siècle à Lyon*, Paris, Publisud, 1995, *passim*.

l'emanazione di un nuovo Indice dei libri proibiti, che fu licenziato nel 1596;¹ alla successiva opera di controllo delle biblioteche monastiche e conventuali dell'epoca clementina, nonché alla formulazione della prima *Ratio studiorum* per le scuole e i collegi della Compagnia di Gesù. Della *Ratio*, del resto, la fatica di Possevino fu una sorta di (autonomo?) complemento.² Alcune sezioni tematiche (la *Bibliotheca* è divisa in due tomi, che raccolgono diciotto libri) furono stampate separatamente, in latino e in volgare, prima della riedizione seicentesca (emendata) dell'enciclopedica fatica.³ E una di queste è il libro xvi, che nella seconda versione è molto più esteso ed è dedicato alle letture degli storici, antichi e moderni, e ai trattati sull'arte politica consigliati al devoto cattolico.⁴ Vi confluì infatti la vigile attenzione controversistica che Possevino aveva dispiegato contro gli scritti di Jean Bodin, di François de La Noue, di Philippe de Mornay⁵ e di Niccolò Machiavelli: gli autori pestiferi contro i quali aveva scritto (e incoraggiato a scrivere?)⁶ un *Iudicium* che fu pubblicato nel 1592,⁷ poco prima che la *Bibliotheca* uscisse a stampa dopo tortuosi intoppi.⁸

¹ A. ROTONDÒ ha inteso definire l'opera la faccia 'positiva' dell'Indice: cfr. *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. v, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1397-1492. Nell'impossibilità di dar conto della vasta bibliografia sull'Indice rimando a G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005. Per il tema di queste pagine cfr. U. Rozzo, *Biblioteche e censura: da Conrad Gesner a Gabriel Naudé*, «*Bibliotheca*», 2, 2003, pp. 33-72.

² Cfr. A. MANCIA, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599*, «*Archivum Historicum Societatis Iesu*», LV, 1986, pp. 3-43, 209-266; S. PEYRONEL, *Educazione evangelica e catechistica: da Erasmo al gesuita Antonio Possevino*, in *Ragione e 'civilitas'. Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, Milano, Angeli, 1986, pp. 73-95; C. CARELLA, *Antonio Possevino e la biblioteca 'selecta' del principe cristiano*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 507-516; B. MAHLMANN-BAUER, *Antonio Possevino's «Bibliotheca Selecta». Knowledge as a Weapon*, in *I gesuiti e la 'Ratio studiorum'*, a cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 315-355.

³ ANTONIO POSSEVINO, *Bibliotheca selecta...recognita...et aucta...*, Venetiis, apud Altobellum Salicatum, 1603. Si cita da quest'edizione, a cui ne seguì (vivo l'autore) una terza nel 1607.

⁴ IDEM, *Apparatus ad omnium gentium historiam. Expenduntur historici Graeci, Latini, et alij... Methodus ad geographiam tradendam...*, Venetiis, apud Io. Bapt. Ciottum, 1597. Ma l'opera, tradotta in italiano sempre per i tipi di Ciotti l'anno successivo, comprende anche una parte del libro xv.

⁵ Cfr. J. P. DONNELLY, *Antonio Possevino as Papalist Critic of French Political Writers*, in *Regnum, Religio et Ratio: Essays Presented to Robert M. Kingdon*, ed. J. Friedman, Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1987, pp. 31-39.

⁶ Oltre un secolo fa, sulla scorta di alcuni documenti fiorentini, S. A. Barbi avanzò l'ipotesi che l'opera fosse stata stilata, almeno in parte, da Giovan Battista Strozzi per incarico di Innocenzo IX: *Un accademico mecenate e poeta. Giovan Battista Strozzi il giovane*, Firenze, Sansoni, 1900, p. 42 sgg.

⁷ A. POSSEVINO, *Iudicium de Nuae militis Galli scriptis, quae ille Discursus politicos, & militares inscripsit. De Ioannis Bodini Methodo historiae: Libris de repub. & Daemonomania. De Philippi Mornaei libro de perfectione Christiana. De Nicolao Machiavello*, Romae, ex Typographia Vaticana, 1592.

⁸ Cfr. L. BALSAMO, *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino (1553-1606)*, «*La Bibliofilia*», 93, 1991, pp. 53-93.

Non si trattava di un'opera di grande fattura; e per di più quanto Possevino ebbe a scrivere di Machiavelli, come rileverà Schoppe, era frutto quasi solo della lettura dell'*Antimachiavel* dell'ugonotto Innocent Gentillet (messo all'Indice):¹ un testo fin troppo noto a chi si occupi della fortuna e sfortuna del Segretario fiorentino e della sua diffusione nella Francia di Caterina dei Medici e delle guerre di religione.² Possevino, insomma, non aveva conoscenza diretta dei testi che confutava, e con candore lo rivelava egli stesso in un passo del libro xvi della *Bibliotheca Selecta*, dove scriveva che occorreva seguire l'attacco di Gentillet fin dove quest'ultimo non aveva eguagliato a sua volta l'empietà di Machiavelli: «ubi Machiavellus Catholicam oppugnat Ecclesiam, vel ubi occasio sese dat, facile Machiavellum blasphemando aequat».³ Possevino ammetteva persino che «non defuisse Machiavello acumen», ma attaccava soprattutto un nodo dell'analisi machiavelliana, e cioè l'accusa che egli aveva mosso al cristianesimo di avere infiacchito gli animi; di non aver saputo essere in tutto una religione civile capace di mobilitare alle armi: causa non ultima, questa, della decadenza italiana, del declino di una penisola resa imbelli per troppa cultura e per colpa dei papi, dei frati e dei maestri di umanesimo che non sapevano vedere il nuovo mondo degli stati territoriali e della guerra per l'egemonia in Europa (*Discorsi*, I, 12). Fu questo il nocciolo più indigeribile delle pagine sulla guerra di Machiavelli: il dito che egli aveva puntato sul rapporto, mai risolto, tra le armi e la religione dei cristiani.⁴ Censurato, dannato, esecrato e aspramente confutato, il ragionamento di Machiavelli continuò tuttavia a bruciare, e costrinse i controversisti a ribattere soprattutto all'accusa enunciata in quel passo dei *Discorsi*. Scese in campo anche Possevino, e lo fece a molti anni di distanza dalle prese di posizione del Catarino, di Reginald Pole, di Juan Ginés de Sepúlveda e di Jeronimo Osorio.⁵

¹ Cfr. M. D'ADDIO, «Les six livres de la République» e il pensiero cattolico del Cinquecento in una lettera del Monsignor Minuccio Minucci a Possevino, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 127-144, p. 127 nota. Per Gentillet v. P. D. STEWART, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

² Rimando soprattutto a S. MASTELLONE, *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610): all'origine della mentalità politica borghese*, Firenze, Olschki, 1972; alla raccolta degli studi di A. M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998; a G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995; e al recente H. HELLER, *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France*, Toronto, University of Toronto Press, 2003.

³ A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta*, cit., t. II, p. 403.

⁴ Cfr. A. PROSPERI, «Guerra giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

⁵ Cfr. IDEM, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della controriforma*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», xxix-xxx, 1977-1978, pp. 499-529, pp. 505-515; IDEM, *Il «Miles Christianus» nella cultura italiana tra '400 e '500*, «Critica Storica», 26, 1989, pp. 685-704; IDEM, *Il principe, il cardinale, il papa*, Reginald

La Chiesa di Roma, obiettò il gesuita, non aveva mai vietato l'esercizio della guerra; anzi «inter multas Ecclesiae notas, una est [...] felicitas temporalis divinitus collata eis qui Ecclesiam defendunt. Nunquam enim catholici principes ex animo Deo adhaeserunt, quin facillime de hostibus triumpharent».¹ L'adesione alla Chiesa di Roma garantiva il sostegno divino e la vittoria militare; il trionfo bellico delle forze cattoliche era un segno che certificava sulla terra la vera Chiesa di Dio e il fatto che la religione dei papi non aveva mai inflacchito il vigore bellico. Non vi era nulla di originale neanche in questa presa di posizione di Possevino, se solo si pensa a quanto aveva già scritto il confratello Roberto Bellarmino e a quanto andava sostenendo in quegli anni l'amico oratoriano Tommaso Bozio. Dio, scrisse Bozio, aveva favorito la vittoria spagnola e la conquista del Nuovo Mondo come premi alla virtù bellica iberica, e soprattutto all'obbedienza alla Chiesa di Roma. Quale risposta migliore poteva mai esserci alle insinuazioni dell'ateo Segretario fiorentino?²

Ma Possevino si occupò più estesamente del problema delle milizie, al punto che già nei primi anni del suo apostolato, mentre soggiornava in Francia, si era dedicato alla compilazione di uno dei primi libretti per soldati cattolici dell'età moderna: una sorta di prontuario propagandistico per i cappellani confessori e per le stesse truppe che muovevano all'assalto degli eretici ugonotti, stilato anche nella prospettiva di incoraggiare l'unione sacra delle armi cattoliche contro il turco invasore auspicata, proprio in quegli anni, da papa Pio V Ghislieri.³ Possevino aveva scritto quel testo prendendo esempio dal confratello Emond Auger,⁴ con cui si trovò a lottare per la Chiesa di Ro-

Pole lettore di Machiavelli, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma, Salerno, 1998, pp. 241-262; A. COROLEU, *Il «Democrates primus» di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli*, «Il Pensiero Politico», xxv, 1992, pp. 263-268.

¹ A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta*, cit., t. II, p. 402.

² Su Bozio (autore di un *De robore bellico... adversus Macchiavellum*, di un *De imperio virtutis*, di un *De antiquo et novo Italiae status* e di un *De ruinis gentium et regnorum adversus impios politicos*, editi negli anni Novanta del XVI secolo) cfr. almeno C. PONI, *Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio*, Bologna, Monograf, 1966; S. MASTELLONE, *Tommaso Bozio, l'«intransigente» amico del Baronio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, in *Baronio storico e la Controriforma*, a cura di R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Roma, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, 1982, pp. 219-230; A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina*, cit.

³ A. POSSEVINO, *Il soldato cristiano con l'istruzione dei capi dello esercito cattolico...*, Roma, per li heredi di Valerio e Luigi Dorici, 1569.

⁴ Si allude al suo libretto *Le pédagogue d'armes, pour instruire un prince chrétien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son Estat et de l'Église catholique*, Paris, Nivelles, 1568. La figura di Emond Auger ha suscitato ampi dibattiti per il ruolo svolto dal gesuita nelle violenze della guerra di religione francese. Mi limito a segnalare alcuni studi, nessuno dei quali immune da intenti controversistici: H. FOUCQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, Picard et fils, 1910-1925, t. I, *passim*; H. HAUSER, *Le p. Emond Auger et le massacre de Bordeaux, 1572*, «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», LX, 1911, pp. 289-304. Ma vedi il più docu-

ma in una Lione popolata di eretici. Ma il suo non fu l'ultimo testo del genere; anzi, *Il soldato cristiano* costituì un modello per la libellistica per la gente d'arme che fiorì copiosa, a partire dal Cinquecento, in tutta l'Europa cattolica.¹ Si voleva far rinascere il soldato motivato da un'idea: non più il cavaliere (perché la figura del cavaliere mostrava tutti i tratti di un'icona trapassata), ma il 'soldato cristiano', appunto; il soldato comune, che non doveva darsi allo stupro, mirare alla preda o protestare per la paga in ritardo; e il comandante degli eserciti, che non doveva combattere per la gloria imperiale o per l'onore personale, ma piuttosto mostrarsi intento allo sterminio del nemico interno ed esterno, dandosi alla strage, ma non senza il condimento delle preghiere, della confessione e di (pochi) libretti devozionali. La vittoria, a quel punto, non sarebbe mancata: una vittoria capace di cancellare una ribellione religiosa che era insieme *politica*. Stabilito, infatti, che agli infedeli era lecito muovere una guerra santa, ciò valeva anche contro gli eretici. Era lontano il mondo di Erasmo; era lontana la critica che questi aveva mosso alla guerra tra i cristiani (più feroce di quella degli antichi) e alla stessa lotta contro gli infedeli in nome della superiorità della fede degli europei.² Per Possevino, al contrario, si trattava di rivitalizzare lo spirito marziale dei cattolici e di organizzare piani per la fondazione di collegi bellici e per la rinascita degli antichi ordini militari cattolici.

Più di vent'anni dopo, quando dovrà mettere mano alla *Bibliotheca Selecta*, il gesuita dedicherà un intero libro (il v del I tomo) al nodo della formazione militare dei cattolici, all'istituzione di collegi per soldati zelanti. Ne immaginerà l'impegno alla stregua di una vocazione monastica, al punto da unificare in una stessa sezione dell'opera l'elenco delle letture consigliate al clero, secolare e regolare, e quelle destinate a nutrire lo spirito di una sorta di 'clero militare' di cui Possevino si faceva promotore. Ma in quel corposo elenco, che includeva tra gli altri gli antichi Vegezio e Frontino e i moderni Pietrino Belli, Jeronimo Urrea, Lelio Zanchi, Francesco Panigarola; in quella lista di libri per capitani e confessori di soldati, che spaziava dalle letture storiche a quelle devozionali, dalle opere giuridiche sulla guerra giusta a quelle contro il duello, dai trattati di arte bellica ai manuali per l'educazione dei principi,

mentato A. LYNN MARTIN, *The Jesuit Emond Auger and The Saint Bartholomew's Massacre at Bordeaux: the Final Word?*, in *Regnum, Religio et Ratio*, cit., pp. 117-124. Occorre notare poi che il primo biografo di Auger fu lo stesso Dorigny che ricostruì la vita di Possevino (vedi *supra*). Per i toni da guerra santa durante le lotte tra cattolici e ugonotti nella Francia del Cinquecento vedi D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. I, p. 377 ss.

¹ Rimando ad altra sede l'analisi di questa letteratura poco battuta dagli storici dell'età moderna.

² Per il pensiero di Erasmo sulla guerra (e per un'analisi del *De bello turcis inferendo*) cfr. A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia fra '500 e '700*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 30, 1994, pp. 57-83; IDEM, *La guerra nel pensiero politico italiano della controriforma*, 1995, ora in *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 249-269.

il gesuita non si era accorto di includere un'opera che non avrebbe dovuto figurarvi. La segnalava semplicemente come «Langaei disciplina militaris. Gallice et Italice»,¹ ma si trattava di un testo più pericoloso di quanto non potesse apparire a prima vista. Si trattava delle *Instructions sur le fait de la guerre extraites des liures de Polybe, Frontin, Vegece, Cornazan, Machiauelle, & plusieurs autres bons auteurs*, apparse a Parigi nel 1548 per i tipi di Michel de Vascosan (ma ne esisterebbero edizioni precedenti: una latina del 1539, con il titolo di *Stratagemata*, considerata opera di Rabelais; e una in francese, del 1542). Lo scritto è stato attribuito ora a Guillaume Du Bellay, signore di Langey, ora a Raymond de Fourquevaux, che la rivendicò (stando a un discendente) come un proprio parto. Quel che è certo è che il volume riportava ampi passi estrapolati dall'*Arte della guerra* e in qualche caso dal *Principe* e dai *Discorsi* di Machiavelli.² Nell'edizione del 1548 (e poi in quella francese del 1553) la fonte veniva dichiarata esplicitamente nel frontespizio, come si è visto. Tuttavia se si guarda alla ristampa del 1592 (quella che con ogni probabilità Possevino aveva presente, e che cita correttamente come *Disciplina militaris*), il nome di Machiavelli scompare.³ Tra le prime edizioni e quella di fine secolo si colloca la traduzione del testo fatta da Mambrino Roseo nel 1550. Fu in quella sede che comparve la titolatura più sobria di *Disciplina* (poi ripresa nella tarda edizione francese) e scomparve, per il cauto lettore italiano, il riferimento all'opera del fiorentino (scomparirà poi anche nella ristampa francese).⁴

Ex militare, autore di un poema in ottave, *L'assedio e l'impresa di Firenze* (1530), traduttore infaticabile della *Vita di Marco Aurelio* di Antonio de Guevara e di numerosi romanzi cavallereschi spagnoli (quei romanzi che Possevino esecrava e sconsigliava di leggere ai soldati cristiani proprio nel libro v del primo tomo della *Bibliotheca Selecta*), Mambrino da Fabriano occultò un nome, chiese e ottenne il privilegio pontificio di stampa da Giulio III, ma conservò la sostanza del testo che aveva tradotto. Così, nel libro III, si poteva leggere (in un italiano che non è certo quello di Machiavelli, ma non per questo risulta meno efficace) che nel conquistare una città un generale doveva valersi «più tosto della forza mescolata alla fraude, che della violenza manifesta» (cap. II);⁵ e nel tenerla doveva evitare ruberie e strupri, «per che

¹ A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta*, cit., t. I, p. 210.

² Cfr. *The Instructions sur le fait de la guerre*, edited by G. Dickinson, London, Athlone Press, 1954; G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965, pp. 123-172.

³ *Discipline militaire de messire Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey... Premièrement faite et compilee par l'auteur, tant de ce qu'il a leu des anciens et modernes... que de ce qu'il a veu et pratiqué es armées et guerres de son tems, et nouvellement reveuë et disposée...*, A Lyons, par Benoist Rigaud, 1592.

⁴ *Tre libri della disciplina militare tradotti nella lingua italiana*, In Venetia, per Michele Tramezzino, 1550. L'opera ebbe una ristampa nel 1571. Come ha scritto anni fa Giuliano Procacci a proposito di questa traduzione, «attraverso il tramite di una retroversione le idee del Segretario fiorentino facevano così ritorno nella loro patria di origine. Davvero uno strano e inusitato cammino!», *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, cit., p. 161.

⁵ *Tre libri della disciplina militare*, cit., f. 164v.

gli huomini si dimenticano più tosto della morte de i padri che della perdita del lor patrimonio» (cap. III).¹ Più avanti, nel cap. IV, dedicato alla punizione dei delitti dei soldati, ci si poteva poi imbattere in un passo tra i più connotati del testo:

et se huom mi domanda se per un generale è meglio di esser temuto che amato da i suoi, o essere più amato che temuto, risponderò brevemente che deve cercar di esser l'uno e l'altro, se sia possibile. Ma perciò che è difficil cosa che l'amor et il timor stien insieme, io dico ch'è assai più sicuro di esser temuto che di esser amato.²

Non mancava neppure il *nondimanco*: un capitano si assicura di una conquista, si legge nel cap. III dello stesso III libro, «se si prevale de i principali personaggi del paese, o di coloro che han maggior credito in quei luoghi, tenendosegli appresso per ostaggi in qualche luogo sicuro. Et quantunque questi mezzi sieno bonissimi per tener le genti di una provincia soggette, nondimeno quel primo che si è detto di drizzar le colonie è assai meglio, massimamente se [...] son stati oltreggiati».³ Non era solo l'*Arte della guerra* sullo sfondo; e per chi avesse avuto conoscenza diretta della pagina di Machiavelli, ingannarsi sull'opera tradotta era impossibile. E tuttavia Possevino la consigliò ai soldati cattolici: messo fuori strada da un frontespizio in cui non compariva più il nome del fiorentino; ignaro delle pagine di Machiavelli, che mai aveva letto; lieto di trovare un proemio e un finale in cui si difendeva la dottrina della guerra giusta e si invocava la lotta contro i turchi in luogo dello scontro tra i cristiani. Eppure, anche in quelle pagine, se le avesse ben lette, qualcosa avrebbe dovuto suonargli poco ortodosso. Vi si prescriveva, per esempio, di non umiliare i turchi eventualmente sconfitti, perché primo obiettivo dei cristiani doveva essere la loro conversione;⁴ i turchi, del resto, erano «di gran longa» migliori soldati dei fedeli cristiani, e prevalevano nelle guerre «in flagello de i peccati nostri» (eco erasmiane?).⁵ E vi si osservava che anche i pagani sapevano di guerra più e meglio dei cristiani: «tutte le cose concernenti questo mestiero furono meglio operate da loro che da noi, et [...] i loro soldati eran meglio instituiti, più pazienti, più virtuosi et miglior genti da guerra che non siam noi»;⁶ non a caso, si legge, «vietavano alle lor genti ciò che si fa da noi christiani in mangiarci et oltreggiarci l'un l'altro» (altra eco dal *Dulce bellum inexpertis* di Erasmo?).⁷ Possevino, mi pare evidente, non andò oltre una rapida analisi dell'opera; la suggerì ancora nel 1603; ma (vuoi per brevità di pagine, vuoi perché accortosi dell'errore) nell'ultima edizione accresciuta del *Soldato christiano* (1604), in cui confluì una parte del

¹ Ivi, f. 188r.

² Ivi, f. 210r-v.

³ Ivi, f. 187v.

⁴ Ivi, «Proemio dell'auttore nel qual si disputa se al christiano è lecito far guerra».

⁵ Ivi, f. 211v.

⁶ Ivi, «Proemio dell'auttore nel qual si disputa se al christiano è lecito far guerra».

⁷ Ivi, f. 205r. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 196-285.

libro v della *Bibliotheca Selecta*, non la fece più figurare tra le opere che un capitano zelante e un confessore diligente avrebbero dovuto leggere per capire come combattere la guerra cattolica.³⁶ Certo, la svista riguardante Langey, Machiavelli e Mambrino non fu l'unica nella vasta biblioteca di Possevino.³⁷ Ma è sembrata una curiosità degna di segnalazione.

¹ Cfr. A. POSSEVINO, *Il soldato christiano, con nuove aggiunte*, in Venetia, appresso Domenico Imberti, 1604, p. 48 ss. In appendice al testo compare la traduzione italiana di una parte del *Iudicium*: quella contro Machiavelli, già presente nella *Bibliotheca Selecta*.

² L. BALSAMO, *How to Doctor a Bibliography: Antonio Possevino's Practice*, in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. G. Fragnito, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 50-78, p. 65, ricorda non una svista, ma la citazione cautelosa di un autore calvinista che Possevino si pentì di aver suggerito: Bonaventura Vulcanius.

LEEN SPRUIT

A PROPOSITO DELL'ABIURA DI CAMPANELLA NEL 1595

ALCUNI anni fa, durante una ricerca nell'Archivio storico dell'Inquisizione romana, chi scrive rinvenne una lettera di Campanella al cardinale Giulio Antonio Santori corredata da un'annotazione d'ufficio, che indicava come data della sua abiura il 30 ottobre 1595.¹ In precedenza, invece, Luigi Firpo aveva sostenuto a più riprese che Campanella si piegò all'abiura il 16 maggio,² ma sfortunatamente senza mai apportare alcuna prova documentaria. La data del 30 ottobre, sebbene allo stato attuale delle ricerche sia l'unica documentata da una carta ufficiale del Sant'Ufficio romano, non ha però convinto tutti gli studiosi. In un contributo apparso qualche tempo fa su questa rivista, Germana Ernst scriveva: «Il 1595 è l'anno dell'abiura *de vehementi* di Campanella in Santa Maria sopra Minerva, che Firpo asseriva avere avuto luogo il 16 maggio. Di recente Leen Spruit ha messo in dubbio tale data, affermando, sulla base di ricerche nell'Archivio dell'ex Sant'Ufficio, che non esistono attestazioni riguardanti l'abiura se non per l'autunno. In verità la precisione con cui Firpo avanza a più riprese la data del 16 maggio ci induce a pensare che la ricavasse da un documento a lui noto; se, come pare assai probabile, Campanella fu davvero testimone oculare del fatto, che ebbe luogo il 15 giugno 1595, ciò starebbe a provare che a quella data non si trovava più chiuso nelle carceri inquisitoriali e potrebbe confermare la data proposta da Firpo».³

Il 'fatto' al quale si riferisce la studiosa è quello cui fa cenno Giacomo, uno dei tre interlocutori del *Dialogo contro i Luterani* e portavoce delle posizioni campanelliane: «vidi a Roma un inglese gittar a terra l'Eucaristia per morire per gloria stoltamente».⁴ La relazione anonima, datata 22 giugno 1595, pubblicata dalla Ernst, ci informa che l'episodio dell'oltraggio all'ostia consacra-

¹ Vd. L. SPRUIT, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'Archivio dell'Inquisizione romana*, «Bruniana & Campanelliana», vi, 2000, pp. 165-77; U. BALDINI, L. SPRUIT, *Campanella tra il processo romano e la congiura di Calabria. A proposito di due lettere inedite a Santori*, «Bruniana & Campanelliana», vii, 2001, pp. 179-187.

² Vedi, per esempio, L. FIRPO, *Appunti campanelliani*, «Giornale critico della filosofia italiana» xxix, 1950, pp. 68-95: 78; IDEM, *Cronologia della vita e delle opere di T. Campanella*, in *Tutte le opere di T. Campanella*, vol. I, *Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Milano, 1954, p. LXXI; IDEM, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1974, vol. 17, p. 377.

³ G. ERNST, «Quasi totius orbis teatro». *Il supplizio di un inglese, Roma 20 giugno 1595*, «Bruniana & Campanelliana», vii, 2001, pp. 517-34: 521; posizioni analoghe in G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, 2002, pp. 32-33.

⁴ Si veda il testo a cura di D. Ciampoli, Lanciano 1911, p. 183.

ta ebbe luogo il 15 giugno precedente. Possiamo quindi concludere che la Ernst esprime talune perplessità circa l'annotazione che fa risalire l'abiura al 30 ottobre, e preferisce lasciare aperta la possibilità della data del 16 maggio, essenzialmente per due motivi: 1, Luigi Firpo l'ha sostenuta a varie riprese e la sua autorità suggerisce la possibile esistenza di una base documentaria attendibile e specifica; 2, se nel *Dialogo* il portavoce di Campanella¹ narra di aver assistito a quell'episodio, con tutta probabilità Campanella stesso ne era stato testimone oculare.

A questo ragionamento si possono muovere varie obiezioni. Prima di tutto, il fatto che Campanella faccia dire a un personaggio di un suo scritto di avere assistito a un determinato episodio non costituisce affatto una prova che egli ne era stato spettatore diretto. Poi, anche se Campanella avesse abiurato il 16 maggio, ciò non implicherebbe che avesse ottenuto entro un mese libertà di movimento, almeno entro la città. Sappiamo infatti che egli visse chiuso nel convento di Santa Sabina per circa 18 mesi. Un decreto del 31 maggio 1596 lo qualifica ancora come «carcerato»;² soltanto nel giugno dello stesso anno ottenne il permesso di visitare le «septem urbis ecclesias privilegiatas», e infine nel dicembre venne trasferito da Santa Sabina a Santa Maria sopra Minerva.³

Ma contro la data del 16 maggio c'è un ulteriore argomento. Un documento finora inedito, ma del quale era noto il contenuto,⁴ informa che nella seduta del 19 aprile 1595 la Congregazione del Sant'Ufficio ordinò a Campanella di preparare le sue difese e dispose inoltre la *repetitio* dei testimoni, non escludendo di sottoporlo nuovamente a tortura:

fratris Thomae, filij Hieronymi Campanellae de Stilo, Squillacensis Diocesis, presbiteri professi ordinis fratrum Praedicatorum, Ioannis Baptistae filij Leonardi Clarij laicij de Utino, et Octavij filij quoddam Camilli longi laici de Barletta carceratorum in carceribus dicti sancti Officij, ac inquisitorum de, et super haeretica pravitare, rebusque alijs etc. lecto processu contra eos, et eorum quemlibet formato, et illo mature atque diligenter considerato, Illustrissimi et Reverendissimi Domini Cardinales generales Inquisitores praedicti decreverunt, et ordinaverunt quod repetantur testes repetendi, et praefigatur eisdem reis terminus ad faciendum eorum defensiones, et si nihil superveniat torqueantur omnes respectivè pro ulteriori veritate, et complicitibus, cum protestatione citra preiudicium etc.⁵

Se si vuole sostenere che l'abiura abbia avuto luogo il 16 maggio, si deve ipotizzare che la ripetizione del processo si sia conclusa nel giro di qualche

¹ Il termine 'portavoce' è quello usata in G. ERNST, *Tommaso Campanella*, cit., p. 33.

² Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, so, *Decreta*, 1596, ff. 194r, 202r.

³ E. CARUSI, *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», v, 1927, doc. 6, pp. 321-359.

⁴ L. SPRUIT, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria*, cit., p. 169.

⁵ ACDF, so, *Decreta*, 1595, ff. 105r.

settimana. Sembra più ragionevole ritenere, però, che nel caso del primo processo romano di Campanella essa sia dovuta essere piuttosto laboriosa, perché coinvolgeva vari testimoni, oltre a una sede periferica dell'Inquisizione, cioè quella di Padova.

A questo punto, vorrei richiamare l'attenzione su un testo che potrebbe gettare nuova luce sulla datazione di Firpo. L'anonimo autore degli *Avvisi dell'anno 1595*, in un codice della Biblioteca Apostolica Vaticana, attesta in data 17 maggio un'abiura avvenuta il giorno prima:

Hieri si fece nella Chiesa della Minerva, alla presenza di molti Cardinali et concorso di molto popolo l'abiruatione di 12 vacillanti in fede che per certe loro opinioni così scabrose si lasciaranno dire agli altri; solo si scriverà che uno Ateista che crede che morendo il corpo, muoia l'anima ancora sarà brugiato vivo con la statua di Giovanni Lopez fatto Ebreo in Salonico, dove già era tanto favorito in questa Corte.¹

E ancora dopo qualche giorno:

Furno martedì condotti ad abiurare nella Minerva 12. prigionieri del Santo Ufficio sendo ad alcuni dato in pena la galera, ad altri carcere perpetua, et ad uno della Provintia del Cragno impenitente, et ostinato, è stato in pena d'essere abbrugiato vivo, si come è seguito questa mattina.²

Verso la fine degli anni '40 del secolo scorso Firpo ottenne un permesso straordinario per consultare gli Archivi storici del Sant'Ufficio romano e della Congregazione dell'Indice. Come egli stesso riferì a più riprese, e le sue successive pubblicazioni lo confermano, ebbe il permesso di vedere soltanto codici appartenenti alla serie dei *Decreta* dell'Inquisizione e a quella dei *Protocolli* dell'Indice. La data dell'abiura di Campanella la si poteva trovare soltanto nella prima serie, ma, come è ben noto ormai, per l'anno 1595 questa serie ha una lacuna che va dal 2 maggio al 28 dicembre. Quindi, sembra più che probabile che Firpo proponesse la data del 16 maggio sulla base di un documento da lui trovato in un altro archivio, e, sebbene non includa (o non nomini) Campanella tra coloro che avevano abiurato, il codice cui mi sono riferito sopra mi sembra un buon candidato. Ma perché Firpo avrebbe voluto fissare la data dell'abiura il 16 maggio? Egli cercava una data tra il 14 marzo³ e il dicembre dello stesso anno, quando Campanella si trovava nel convento di Santa Sabina.⁴ Va ricordato inoltre, come dimostra il documento sopra riprodotto, che spesso le abiure pubbliche non riguardavano persone singole, ma gruppi, e che perciò la loro frequenza era piuttosto ridotta. Non si può quindi escludere che, non avendo a disposizione il decreto del 19 aprile che attestava la *repetitio* dei testimoni (pratica che richiedeva tempo, e nel caso

¹ BAV, Urb. Lat. 1063, f. 318r.

² Ivi, f. 329v.

³ CARUSI, *Nuovi documenti*, cit., doc. 5.

⁴ Vedi le lettere ad Alberto Tragagliola e al card. Michele Bonelli, scritte il 20 e il 21 dicembre 1595, in *Lettere*, pp. 8-9, e *Lettere 2*, pp. 21-22.

di Campanella sicuramente più di qualche settimana), Firpo ipotizzasse – almeno provvisoriamente, in vista di un controllo che avrebbe probabilmente fatto prima di una pubblicazione definitiva sull’argomento – che egli facesse parte del gruppo del 16 maggio.

GERMANA ERNST

POSTILLA SULL'ABIURA DI CAMPANELLA E SUL ROGO DELL'INGLESE

RINGRAZIO l'amico Leen Spruit per gli ulteriori chiarimenti che fornisce riguardo all'abiura campanelliana, attirando l'attenzione su documenti e considerazioni che mi sembrano atti a dissipare le perplessità suscitate dalle ripetute asserzioni firpiane sulla data del 16 maggio 1595 come il giorno in cui avrebbe avuto luogo. Gli argomenti da lui addotti per escludere che l'abiura ebbe luogo in quella data mi sembrano persuasivi, come mi pare verosimile la spiegazione che suggerisce a proposito dei motivi che possono avere indotto lo studioso a proporre proprio la data del 16 maggio. Senza dubbio di grande interesse il riferimento al passo degli *Avvisi urbinati* riguardante l'abiura di dodici eretici che ebbe luogo in quel giorno in Santa Maria sopra Minerva. Colgo l'occasione per aggiungere a mia volta ulteriori riferimenti, che possono risultare di qualche utilità.

Riguardo all'abiura dei dodici eretici, essa è testimoniata anche dal *Diario* delle cerimonie pontificie di Giovanni Paolo Mucante.¹ Nel corso della cerimonia (alla quale assistette una folla così straripante, che a mala pena furono preservati i posti previsti per i cardinali intervenuti) fu pronunciata anche la condanna al rogo di un seguace delle dottrine luterane e quella, in contumacia, del portoghese Giovanni Lopez, il quale, come viene precisato, aveva rivestito ruoli di rilievo al tempo di Sisto V, ma, dopo la morte del pontefice, era fuggito da Roma, apostatando dalla religione cristiana e tornando all'ebraismo. Il sabato successivo ebbe luogo, in Campo dei Fiori, il rogo del luterano Pietro e dell'effigie del Lopez:

Die 16 feria 3^a Penthecostes fuit facta abiuratio 12 haereticorum in ecclesia B. Mariae super Minervam inter quos condemnatus etiam fuit Ioannes Lopez Lusitanus, qui tempore Sixti papae V^{ti} res ad Datariam pertinentes gubernabat et plurimum valebat apud D^m Pontificem, sed eo mortuo aufugit ab urbe, et apostatavit a religione christiana et hebreus factus est, prout etiam alias fecerat et apostataverat; propterea lecto eius processu et sententia eius imago tradita fuit curiae saeculari comburenda, sicut etiam traditus fuit Curiae saeculari quidam

¹ Giovanni Paolo Mucante (Mucantius, ca. 1557-1617) succedette al fratello Francesco (morto il 7 ottobre 1592) nella carica di cerimoniere pontificio; nel 1607 fu nominato segretario della Congregazione dei Riti. Oltre a numerose cronache manoscritte, di lui si hanno a stampa tre relazioni (di particolare rilievo quella relativa alla solenne riconciliazione di Enrico IV del 17 settembre 1595) e il diario di viaggio in Polonia, al seguito del cardinale Enrico Caetani: cfr. J. W. Wos, *Itinerario in Polonia del 1596 di G. P. Mucante, cerimoniere pontificio*, Roma, 1981 (a cui si rinvia per notizie sul personaggio e la sua opera).

Petrus, qui doctrinas falsas Martini Lutheri et eius sectam sequebatur et obstinatus in sua opinione et impoenitens remanserat, qui postea die sabbati sequenti vivus crematus fuit in platea Campifloris una cum imagine dicti Ioannis Lopez; caeteri abiuraverunt, unusquisque suas falsas opiniones et haeresias, et condemnati fuerunt diversimode absque morte. Interfuerunt huic abiurationi cardinales 26 cum cappis violaceis et propter eos fuit factum suggestum contra suggestum factum pro dictis haereticis et officialibus Sancti Officii, sed interfuit tanta populi multitudo ut vix sedes pro cardinalibus et locus pro eis remanserat. Nam omnia populus occupaverat et calor maximus fuit usque ad sudorem inclusive.¹

Per quanto poi riguarda l'assalto blasfemo, da parte di un giovane inglese, al santissimo sacramento esposto in processione, episodio che ebbe luogo il 15 giugno dello stesso anno, Spruit ha senza dubbio ragione quando afferma che l'asserzione da parte di Giacomo, nel *Dialogo contro i Luterani*, di essere stato testimone oculare dell'empio episodio non implica necessariamente che Campanella abbia davvero assistito al fatto. Ma più che enunciare una certezza, intendevo avanzare una suggestione e, soprattutto, attirare l'attenzione su una vicenda che lasciò profondi echi in Campanella, ancora persistenti negli anni successivi. In ogni caso, al di là delle possibili connessioni con Campanella, mi è sembrato non privo di interesse pubblicare il puntuale resoconto di un evento che, seppure purtroppo non isolato, risulta altamente drammatico per quanto ci dice sugli stati d'animo dei protagonisti del fatto e della folla che vi assiste. Come risulta anche da altre cronache, sulla scena delle piazze romane nelle quali ebbe luogo dapprima l'assalto blasfemo, e a pochi giorni di distanza la punizione del giovane inglese, vengono rappresentati sentimenti violenti ed estremi: il furore del giovane che si avventa su quello che ritiene sia il peggior simbolo dell'idolatria romana, e, il giorno della condanna, la sua ostinazione refrattaria a ogni sollecitazione di pentimento; il vivo orrore che serpeggia fra gli astanti, frenati a stento dal compiere un feroce linciaggio, e che quando il colpevole viene condotto al supplizio, nudo dalla cintola in su, con sulla testa quel derisorio, infamante copricapo «di cartone dipinto a fiamme con corna di Satanasso» e la lingua serrata nella mordacchia, lungo il tragitto verso Campo dei Fiori incitano i carnefici a bruciarne le carni con due fiaccole accese; l'emozione e le lacrime del sacerdote, che si china a terra per leccare il luogo dove è caduta l'ostia, restata miracolosamente intatta; l'amputazione della mano blasfema, che aveva osato assalire il Signore che l'aveva creata; la piena soddisfazione per il rogo del corpo e quello eterno dell'anima del colpevole. Sempre nella ricordata cronaca, Giovanni Paolo Mucante si sofferma con ampiezza di particolari sull'episodio:

Die 15 eiusdem feria Vta cum in ecclesia Sanctae Agathae in Monte Quirinali celebrata fuisset missa pro imponenda oratione quadraginta horarum iuxta institutum S.mi D. N.stri, dum fieret more solito processio et sacerdos mani-

¹ La cronaca, *Caerimoniale ac diaria sub Clemente VIII* (1595, 1596), è contenuta sia nel ms. 4468 della Biblioteca Casanatense di Roma (l'episodio a cc. 415v-416), che nel ms. Barb. Lat. 2808 (pp. 65-67).

bus suis sanctissimum sacramentum in tabernaculo portaret, exeundo portam dictae ecclesiae, quidam filius perditionis, vocatus, ut aiunt, Valterius, Anglus et calvinista, coepit alta voce clamare: est idolum, est idolum, et irruit super sacerdotem, et nefaria et scelestas et sacrilegas manu pugno clauso percussit tabernaculum, ubi erat sanctissimum sacramentum fregitque custodiam, ita ut sanctissimum sacramentum in plana terra cecidit non sine omnium praesentium commiseratione et lachrimis, sed quod miraculum fuit hostia intacta et nihilo penitus fracta remansit. Statim sacerdos genuflexus ex pavimento corpus D. N. reverenter manibus suscepit et lingua terram ubi ceciderat lambivit et sanctissimum sacramentum super patera reposuit, et processio cum illo prosecuta fuit, super loco vero ubi ceciderat sanctissimum sacramentum purificatorium cum alio velo desuper positum fuit. Deinde lapides illi amoti et in sacrario repositi, homo scelestus a populo praesente captus et ad columnam atrii predictae ecclesiae ligatus est, et nisi auctoritate Rev.mi D. Archiep. Hebrédunensis,¹ qui ibidem praesens erat, furor populi reptus fuisset, homo nefarius pugnis calcibus ictu ibidem interfectus fuisset. Sed furor populi retardatus fuit a p.o Rev. mo Arch.o, qui hominem illum alia maiori poena dignum esse asseruit, et propterea curiae tradendum esse, et non tunc a populo tradendum dixit; post modicum tempus venerunt satellites curiae capitolii et sceleratum hominem ad carceres capitolinas deduxerunt; senator vero illum remisit ad supremos inquisitores, itaque ad carceres inquisitionis ductus fuit, et ibidem examinatus compertum est eum esse ex secta Calvinii, remissus fuit curiae seculari poena debita puniendus. Qui obstinatus in sua perversa opinione, dicens in Sanctissimum Altaris sacramentum non esse corpus D. N. Iesu Christi, sed hostiam illam esse tantum panem, et per consequens nos omnes christianos esse idolatras, condemnatus fuit ad mortem ut vivus cremaretur et die vigesima eiusdem feria 3^a nudus usque ad cinturam ductus fuit ad debitum supplicium, super carnem duobus carnificibus cum duobus funalibus accensis ipsum saepe per viam incendiando, et quia temerarius erat et loquax, et contra fidem nostram multa dicebat, fuit eidem in ore et lingua mordacium positum ad hoc, ut loqui non valeret. Ante portam Ecclesiae praedictae Stae Agathae abscissa fuit eidem nefaria manus quae ausa fuit percutere Dominum suum qui illam creavit et demum in platea Campi Floris vivus crematus fuit, obstinatus semper usque ad mortem in sua falsa opinione, existimans se martyrium propter veritatem et iustitiam pati, ita ex temporali igne ad aeternum migravit, ubi cum auctore suo Calvino et omnibus eiusdem perversae sectae cultoribus ac Lutheranis et a christiana catholica et romana fide discordes in aeternum cruciabitur.²

Anche gli *Avvisi urbinati*, citati da Spruit a proposito dell'abiura, non mancano di ricordare l'assalto e un documento del 17 giugno esordisce proprio con la narrazione dell'atto blasfemo in questi termini:

Sarà presto brugiato un inglese che giovedì con l'empia et scelerata mano hebbe ardire di rompere con un pugno la custodia dove un sacerdote a Santa Agata

¹ Arcivescovo di Embrun, cittadina del Dipartimento francese sud-orientale delle Hautes-Alpes.

² Bibl. Casanatense, ms 4468, cc. 427v-429; BAV, Barb. Lat. 2808, pp. 95-98.

a Montemagnanapoli portava in processione per mettere l'oratione delle Quarant'ore in quella chiesa il Sant.mo Sacramento che quantunque cascasse in terra non però l'hostia rimase punto maculata. Fu l'empio pigliato subito da servitori di Monsignor d'Ambruno che si trovava presente, et legato ad una colonna, finché comparve la giustitia, a cui fu dato in mano et referito questo inaudito caso dal d.o Monsignor al papa, che furono visti ambi versar lacrime. Fece Sua Santità ordinar subito al Sant'Ufficio che si spedisse la causa di questo scelerato, il quale con la sua hipocrita simulatione con corona et offitio della Madonna ch'egli portava non lasciava luogo di devotione. Questo fatto non si può dire quanto habbia penetrato al vivo ad ogni buon Christiano et particolarmente a Mons.r Vescovo di Cassano, prelato di tanta stima in questa corte, a cui era stato raccomandato da superiori. Dicono che questo diabolico spirito stando tempo fa in questo collegio delle Nationi, se n'era tornato alla patria et d'indi ritornato qua s'era presentato al S.o Uffitio, dove stette da 6 mesi per ricever la penitenza salutare d'havere operato in Inghilterra alcune indignità contro cattolici et di aver preso cifra da quella Regina per esser suo esploratore tra Cattolici di che havea fatto abiuratione. Et si racconta che la sera avanti s'era lasciato intendere di voler fare vita ritirata per l'avvenire per salvar l'anima et non pensar più a cose mondane.¹

E un avviso successivo del 21 giugno ci informa dell'avvenuta esecuzione e delle sue modalità:

Hier mattina con quella ostinatione maggiore che si possa immaginare il ribaldo Inglese col fuoco vivo in questo mondo et morto nell'altro fu strascinato nel centro dell'abisso, perché senza haver prestato punto orecchie a theologi né a confortatori, stette sempre saldo nella sua prava opinione crollando ad ogni buon ricordo il capo. Fu ricondotto sabbato sera dal S.o Ufficio in Campidoglio et d'indi in carretta menato a troncarle la mano al luogo dell'eccesso, et poi per tutta Roma tenendo in capo un morione² di cartone dipinto a fiamme con corna di Satanasso et lingua sbavagliata fu brugiato vivo in Campo di Fiori, non essendosi sentito altro per le strade piene di numeroso popolo che dalli dalli con due torce accese con le quali i carnefici lo percotevano in tutta la persona nuda. Questo scelerato abiurò pochi mesi sono al santo <Ufficio> de molti suoi falli e particolarmente d'esser stato alcuni anni spione della Regina Inglese, la quale per colpa di costui ha confiscato beni a molti di quel regno che vivono alla cattolica in queste parti.³

L'episodio blasfemo fu così clamoroso che è ricordato anche nei testi molti noti di due storici e autori di cronologie, come Cesare Campana e il dotto ebraista Gilbert Générard. Il primo, dopo avere ricordato la consacrazione ad arcivescovo di Milano del cardinal Borromeo, che ebbe luogo l'11 giugno 1595, ad opera del pontefice stesso, nella chiesa di Santa Maria degli Angeli, prosegue:

¹ BAV, Urb. Lat. 1063, Di Roma li 17 di giugno 1595, c. 386.

² Sorta di elmo.

³ Di Roma il XXI di giugno 1595, ivi, c. 397v.

Ma se tutto ciò apportò allegrezza e maraviglia a ciascuno, stupore e dispiacere incredibile cagionò il caso di un empio uomo scozzese nella stessa città: perciò che veggendo egli portar il Santissimo Sacramento dell'altare in processione, per collocarlo nella chiesa di Sant'Agata a Montemagnanapoli, dove si dovean far le quarant'ore, supplicando la divina misericordia, per lo soccorso a suoi popoli, contra l'arme d'infedeli, siaventò con malvagio animo a quel sacerdote, ch'in mano l'aveva, con un pugno rott'i cristalli della custodia, fece cader in terra il tabernacolo, senza che nel sacramento si vedesse offesa alcuna. Egli fu incontanente preso da circostanti et l'Arcivecovo di Ambruno, ch'era presente, andò a darne conto a S. Santità; ma quel miserello, conforme alla sua non men follia che eresia, restò pochi giorni appresso pubblicamente punito; né mostrando giamai segno alcuno di pentimento, con fiera pertinatia, vivo fu consumato dal fuoco.¹

E Génébrard, facendo riferimento anche a Campana, a sua volta scrive:

15 Iunii cum Romae 24 horarum preces continuarentur et sacrosanctum Eucharistiae sacramentum cum aliis sanctorum reliquiis in publica supplicatione ad S. Agatham deferretur, sceleratus ac nepharius quidam natione Anglus, zelo quodam diabolico incitatus, in Archiepiscopum Ebredunensem, qui sacramentum gerebat, insiliens, eius manibus hierothecam excussit, ut hostia benedicta in terram vitro fracto ceciderit. Populus ut tantum scelus ulcisceretur, autorem apprehendit tanto cum impetu et furore, ut nisi Archiepiscopus ipse intercessisset, eodem loco et momento hominem fanaticum occidissent. Captus nihilominus, et paulo post ab inquisitione, seculari magistratui traditus, postridie carro impositus est. Primo dextra eius amputatur, et dum per urbem trahitur a carnificibus taedis ardentibus variis locis adustus, tandem iuxta Capitolium vivus comburitur. Dignum profecto tali scelere supplicium.²

Più avanti, lo stesso autore ricorda poi che, a soli quattro mesi di distanza, si era ripetuto un episodio analogo, e un altro giovane inglese aveva assalito il sacerdote che stava celebrando la messa in Santa Maria in Trastevere, e dopo avergli strappato dalle mani il calice (fortunatamente prima della consacrazione) lo aveva gettato a terra e calpestato sotto i piedi:

28 Octobris denuo anglus quidam, Sathanae Phinees³ (habet enim et ille suos zelatores), Romae in Ecclesia B. Mariae trans Tyberim sacerdoti missam celebranti calicem ante consecrationem manibus extorsit, in terram proiecit et pedibus conculcavit. Qui mox apprehensus, et magistratui traditus, dignis affectus est suppliciis.⁴

¹ CESARE CAMPANA, *Delle historie del mondo*, 2 voll., Venezia, Giunti, 1607, vol. II, l. XVI, p. 837.

² GILBERTUS GENEBRARDUS, *Chronographiae libri quatuor*, Lugduni 1609, l. IV, p. 837.

³ Il sacerdote Finees, figlio di Eleazaro e nipote di Aronne, si distinse per lo zelo per il Signore, rendendosi meritevole del sacerdozio perenne: cfr. Sir 45, 23-26. L'inglese blasfemo ha agito, viceversa, come un sacerdote di Satana.

⁴ Ivi, p. 840.

PATRIZIA TALAMO

PASSIONI E MALATTIE
NELLA NUEVA FILOSOFIA
DI OLIVA SABUCO DE NANTES

NEL 1587 appare a Madrid un libro dalla mole cospicua, con l'ambizioso titolo di *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre. No conocida ni alcançada de los grandes filósofos antiguos: la qual mejora la vida, y la salud humana*. Oltre all'impegnativo proposito del volume, nulla di raro o estraneo allo spirito del pensiero rinascimentale, ma la sorpresa e la rarità risiedono nell'autore che firma l'opera: Doña Oliva Sabuco de Nantes (Alcaraz, 1562-1629).¹ Il padre di Doña Oliva, il *bachiller* Miguel Sabuco, farmacista e letterato, figura di rilievo dell'élite culturale della città di Alcaraz, fu tanto prodigo e aperto da non negare un'educazione alla figlia, ma poi, a pochi mesi dalla pubblicazione della prima edizione, attraverso molteplici manovre, per mere questioni di profitto, tentò a più riprese di rivendicare a sé l'autorialità dell'opera, quasi ad esigere la restituzione di ciò che tanto generosamente aveva elargito. Nel 1903, grazie all'opera di un solerte archivist, venne alla luce un testamento apocrifo.² L'usurpazione cesserà, negli anni del primo Novecento, il nome di Oliva dagli archivi, dalle biblioteche e dai manuali di medicina.³ La voce del *boticario* di Alcaraz, oltre lo spazio ed il tempo, troverà nei detrattori della figlia i suoi esecutori: malgrado le

¹ Alcuni studi sulla figura di Oliva Sabuco De Nantes: JOSÉ MIGUEL GUARDIA, *Philosophes espagnols: Oliva Sabuco*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXII, 1886; ATILANO MARTINEZ TOMÉ, *Sobre el autor*, prologo introduttivo alla *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos, Oliva Sabuco de Nantes y Barrera*, Madrid, Editora Nacional, 1981; MARY ELLEN WAITHE, *A History of Women Philosophers*, Dordrecht, Kluwer, 1991; MARIA MILAGROS RIVERA GARRETAS, *Oliva Sabuco De Nantes Barrera*, in *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, *La literatura escrita por mujer, desde la Edad Media hasta el siglo XVII*, vol. IV, a cura di Iris M. Zavala, Barcelona, Anthropos, 1997. Nell'edizione portoghese del 1622 della *Nueva Filosofía* l'editore inserì la notizia della morte dell'autore. Nel 1997 Mary Ellen Waithe e Maria Vintro, del Dipartimento di filosofia della Cleveland State University, Ohio, hanno scoperto nell'Archivio Storico Diocesano di Albacete un documento datato 26 agosto 1629, che sposta la data di morte di Doña Oliva di almeno altri sette anni. Alcaraz, città appartenente alla provincia di Albacete, nella regione Castilla-La Mancha.

² Il testamento originale si trova presso l'Archivo Histórico Provincial de Albacete; Secc. de Protocolos, legajo 130. Lo si può vedere in originale sul sito: www.sabuco.org.the.documents; è stato pubblicato da DOMINGO HENARES, *El bachiller Sabuco en la filosofía Médica del Renacimiento español*, Albacete, 1976.

³ JOSÉ MARCO É HIDALGO, *Doña Oliva de Sabuco no fue escritora. Estudios para la historia de la ciudad de Alcaraz*, «Revista de Archivo, Bibliotecas y Museos», VII, 1903, n. 7, pp. 1-13.

difformità grafiche del documento riapparso nel 1903, e i successivi riscontri con nuovi documenti comparsi posteriormente, a tutt'oggi sono presenti le due differenti interpretazioni rispetto all'autorialità della *Nueva filosofía*, pro Oliva e pro Miguel.

La *Nueva filosofía y vera medicina* «tratta della conoscenza di sé stesso, e dà dottrina all'uomo per conoscere e capire sé stesso e la sua natura, per conoscere le cause naturali perché vive, perché muore, o si ammala».¹ La filosofia è intesa come metodo della conoscenza empirica e filosofia medica che liberi l'uomo dalle malattie non necessarie, aiutandolo a condurre la vita in salute e a realizzare una condizione di pace e armonia: in tal modo potrà vivere a pieno tutte le sue potenzialità, affinché la conclusione del suo viaggio terreno, la morte, sia 'naturale' e non procurata dall'errata condotta e gestione delle proprie risorse, provocata dalla cattiva, o peggio ancora errata, conoscenza che egli ha di sé e della propria natura. In quest'ottica, dove la verità della religione fa da sfondo, ma non da limite, la particolarità dell'essere umano è restituita all'universalità della natura biologica e fisiologica che l'uomo condivide con le altre forme di vita. La sua preminenza è ratificata dalla possibilità della conoscenza che l'intelletto, l'anima razionale, gli offre, ma ciò ha luogo tramite i sensi, e sempre attraverso i sensi (l'esperimento) ha le conferme riguardo alla veridicità delle proprie conoscenze. L'uomo, «dueño de sí mismo», della sua intelligenza e del suo destino, nel pensiero sabuchiano, come in larga parte della speculazione rinascimentale, assume la dimensione di un'unità psiche-corpo, centrata sulla relazione e non sulla scissione dualistica e oppositiva tra i due principi, animico-divino e corporale-materico. La rinuncia alle spiegazioni soprannaturali, e l'adozione del principio di realtà, ricollocano l'essere umano intero, microcosmo particolare, nella natura animale in generale. Oliva Sabuco identifica nelle passioni i mali che, interferendo negativamente nell'interazione anima-corpo, causano la malattia. Attraverso l'osservazione come strumento per acquisire la conoscenza del mondo naturale, porterà avanti l'indagine scientifica su come «afectos y pasiones del espíritu sensitivo» si interrelazionino necessariamente, sviluppando la teoria sugli effetti che l'ordine o il disordine affettivo, i sentimenti e gli stati d'animo positivi o negativi della mente, procurano nell'organismo. Doña Oliva critica la medicina del suo tempo, che ritiene inefficace, stratificata dall'accumulazione di principi immobili nel passare dei secoli, senza che fossero stati indagati o sviluppati. Alcmeone di Crotone aveva già scoperto che il centro della vita psichica era il cervello, ma nessuno aveva sviluppato questa cognizione, arrivando quindi a compiere il passo successivo, ipotizzare la relazione tra spirituale e organico.

Il secondo capitolo del primo trattato dell'opera sabuchiana apre la discussione sugli effetti che le affezioni dell'anima sensitiva operano in alcuni animali:

¹ OLIVA SABUCO DE NANTES, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, Madrid, P. Madrigal, 1588, *Carta Dedicatoria*, f. 2. Le traduzioni sono di chi scrive.

que venia volando esta perdiz, sana, y fue bastante el temor y congoxa a quitarle la vida en un momento.

Antonio: De eso os espantays señor Rodonio, pues quiero os contar de otros animales, para que veays quanto obran los afectos de la sensitiva para vivir, o morir.¹

Passando in rassegna esempi tratti dalla *Storia naturale* di Plinio, Oliva Sabuco introduce alla teoria dell'influenza delle passioni, sugli animali e sugli uomini. In netta opposizione a quella sull'automatismo animale, sostenuta dal medico e filosofo Gómez Pereira,² la dottrina sabuchiana considera gli animali come esseri sensibili e passionali. Più vicina a Juan Huarte,³ la Sabuco ammette, anche se in maniera diversa, la tripartizione dell'anima per gli esseri viventi: l'anima vegetativa, l'unica di cui siano fornite le piante; l'anima sensitiva, propria, insieme con la vegetativa, degli animali; l'anima razionale o intellettuale, condivisa con gli angeli, esclusiva del genere umano, che le possiede tutte e tre.⁴ È attraverso l'anima intellettuale che l'uomo sente e intende «los males y daños que le vienen de parte de los afectos del alma, que son los mayores, y los de la sensitiva, y vegetativa».⁵

Un'unica anima razionale universale per l'uomo – senza discriminazioni per appartenenza di genere, l'uomo è inteso come essere umano universale, la condizione, femminile o maschile che sia, avrà delle peculiarità pratiche di diversità di cure o di igiene, di ruolo, ma non di possibilità di natura intellettuale. L'anima razionale è situata «en la cabeza», sede in cui già Platone aveva posto l'anima immortale,⁶ ed è la sua presenza che segna la differenza tra uomo e animale. L'anima *intelectiva*, per mezzo delle sue facoltà, fornisce all'uomo il triste privilegio di risentire degli effetti funesti delle passioni, l'essere umano è l'unico tra gli esseri viventi che soffre per il presente, si affligge per il passato, e s'inquieta per il futuro,⁷ ma essa fornisce anche gli strumenti (il raziocinio e la volontà) per conoscere, affrontare e sconfiggere i mali che lo affliggono.

Attraverso l'esempio della pernice che muore di paura, l'autrice delinea un'immagine di come le affezioni della sensitiva operino in maniera irre-

¹ OLIVA SABUCO DE NANTES, *op. cit.*, *Coloquio del conocimiento de si mismo*, Titolo II, *Que los afectos de la sensitiva obran en algunos animales*, f. 7: «Che arrivava volando questa pernice, sana, e fu sufficiente il timore e l'angoscia a toglierle la vita in un momento. Antonio: Di questo vi stupite signor Rodonio, così voglio raccontarvi di altri animali, perché vediate quanto agiscono le affezioni nella sensitiva per vivere, o morire».

² GÓMEZ PEREIRA (Medina del Campo, 1500 - ?), *Antoniana Margarita*, Medina del Campo, G. de Millis, 1555.

³ JUAN HUARTE (San Juan del Puerto, 1526 ca-Baeza, Jaén, non oltre il 1592), *Examen de Ingenios*, Baeza, 1575.

⁴ *Nueva Filosofía*, cit., titolo II, *Que los afectos de la sensitiva obran en algunos animales*, f. 9.

⁵ «I mali ed i danni che le arrivano da parte delle affezioni dell'anima, che sono i maggiori, e quelli della sensitiva, e vegetativa».

⁶ *Timeo*, 69d, 73d, 90b-c.

⁷ M. LIPINSKA, *Histoire des femmes médecins depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, 1900, cap. XII, p. 166.

versibile sugli animali, ma afferma che questi, non avendo le medesime peculiarità umane (l'anima razionale), vivono più a lungo e sono molto meno soggetti alle malattie. Passando agli uomini, l'autrice illustra l'importanza delle passioni per la vita e la morte, dimostrando come un'affezione dell'anima sensitiva arrivi a distruggere la salute e giunga a togliere la vita per morte *repentina*. Attraverso una minuziosa analisi sia delle passioni dannose per la salute, sia di quelle che procurano benessere e sostegno alla vita umana, Oliva Sabuco precorre quella che sarà l'interpretazione psicosomatica delle malattie. La discordia tra anima e corpo genera la malattia, sospende la vita vegetativa, con esiti nefasti quali la follia o la morte. Le passioni o affezioni dannose per la salute sono: dispiacere e dolore, ira, tristezza, paura e apprensione, amore e desiderio, gioia e allegria smodata e improvvisa, sfiducia e disperazione, odio e inimicizia, vergogna, angoscia e sospetto, compassione, servitù o mancanza di libertà e spazio ristretto; i sette peccati capitali: lussuria, pigrizia e ozio, gelosia, vendetta.¹ Le emozioni salutari sono tre: la gioia, l'allegria, la contentezza, le tre colonne che sostengono la salute e la vita.²

Nell'analizzare gli effetti perniciosi delle passioni, Doña Oliva sottolinea come l'immaginazione umana abbia un ruolo basilare nel produrre quello stato di afflizione, che degenera poi nella devastazione della malattia e della follia, fino a condurre alla morte improvvisa. Il dolore ed il dispiacere sono i nemici principali della natura umana, «la mala bestia, que consume el género humano»:³ che siano generati da cause reali o solo immaginarie, i loro effetti sono egualmente distruttivi. Quando il dolore è grande, provocato da gravi lutti familiari, dalla perdita del patrimonio, dall'incarcerazione o da altri avvenimenti reali, basta un solo istante per uccidere un uomo o farlo impazzire (f. 10). Ma anche quando «el enojo y pesar» è falso, solo sospettato, è semplicemente una paura, dettata da false apparenze, l'effetto devastante che produce è identico al «verdadero». Il rimedio per liberarsi da questo pernicioso nemico dell'umanità sarà la cura basata sulle parole buone: «y consisten en palabras de un buen amigo, o del medico si le ha sucedido enfermedad por daño o por enojo, que la mejor medicina de todas ésta olvidada, e inusitada en el mundo, que es palabras» (f. 18). Le parole di un buon amico, l'*eutrapelia*, che tutta la medicina ufficiale ha cassato, quella stessa medicina che, ricorrendo al castigo divino, ha accettato supinamente la morte violenta, il danno, l'infortunio, la malattia come espressione ineluttabile dell'alterità dell'uomo.

L'uomo, piuttosto che combattere un'impari lotta contro il principio creatore, accetta l'infelicità come condizione umana, la propria condizione di vita, questo l'errato punto di vista fondante la mentalità medico-filosofica e scientifica corrente, che da una parte estrapola l'uomo dalla sua condizione

¹ *Nueva Filosofia*, cit., *Dialogo del conocimiento de si mismo*, dal cap. III al cap. XXI, ff. 9-41.

² Ivi, capp. XXII, XXIII, ff. 41-45.

³ Ivi, tit. III, *Del enojo y pesar... muertes y enfermedades a los hombres*, f. 9; Tit. III, *Del enojo falso*, f. 15.

biologico-naturale pari a quella degli altri esseri viventi, dall'altra ponendolo come 'altro', lo rende ostaggio sia della vicissitudine del mondo materiale, sia del suo principio spirituale immortale, scindendolo nell'inconciliabilità dell'opposizione. Contro la cecità del concetto di uomo scisso, in balia dell'impotenza, privo di possibilità di controllo sulla propria vita, Oliva Sabuco lo ricompone come intero, come rapporto dialettico tra corpo e anima, relazione tra spirituale e organico: in quanto tale, la cura dei suoi mali, è cura della relazione, laddove questa si blocca lì è il danno, l'evidenza può essere la localizzazione fisica del dolore, della malattia, del «catarro», ma l'affezione opera nella trasmissione tra organico e inorganico necessariamente interrelazionati.

Le affezioni creano un blocco nella relazione tra psichico e organico, la sabuchiana «discordia dell'anima», generando la 'malattia' come risposta dell'organismo (la sospensione della vita vegetativa), ma questa va interpretata come sintomo e non come causa; l'intervento quindi non dovrà essere di ordine meramente empirico, materiale, ma bisognerà risalire alla vera causa, la discordia tra anima e corpo che l'ha generata. Tra le passioni negative l'ira,¹ per esempio, affetta l'anima del soggetto offeso, irritandolo fino al punto da fargli desiderare solo vendetta, e per la cura di tale condizione Doña Oliva suggerisce la persuasione attraverso le «buenas palabras», le parole buone, l'«insinuación retórica», la riflessione che subentra all'intemperanza; vincere sé stesso è impresa più ardua che vincere il proprio nemico. Tra i rimedi per placare l'ira l'autrice fa il primo accenno all'importanza della musica come terapia contro i veleni, non ultimi quelli dell'anima, cui la collera è assimilabile. La tristezza è una delle affezioni più nocive dell'umanità, perché procura dolore, dispiacere e collera per un danno subito nel passato.² Il termine che appare essere più adeguato per esprimere questa condizione della psiche, data la descrizione che Doña Oliva ne dà nelle sue pagine, è depressione, male oscuro che tiene in scacco l'uomo, paralizzandone l'immaginazione in una deriva nel negativo. I suggerimenti sabuchiani per la cura di sé consistono nell'allontanare qualsiasi pensiero e oggetto che riconduca la mente del melanconico al dolore che lo attanaglia, insieme alla terapia delle buone parole che diriga la psiche verso la speranza di bene, altrimenti l'avanzare nella condizione di *tristeza* potrà degenerare progressivamente arrestando le funzioni vegetative fino alla morte.

Oltre all'affezione che uccide per un dolore del passato ce n'è un'altra che arriva ad uccidere l'uomo per la paura e l'apprensione³ per ciò che avverrà. Paura e apprensione uccidono attraverso l'anima sensitiva anche gli animali; l'autrice porta come esempi i condannati alla pena capitale che muoiono prima dell'esecuzione, e le donne, per lo più in stato di gravidanza, che spesso

¹ Ivi, tit. vi, *De la ira y su remedios, la insinuacion Retorica*, f. 19.

² Ivi, tit. vii, *De la tristeza. Avisa los daños, y muertes que acarrea la tristeza*, f. 20.

³ Ivi, tit. viii, *Del afecto del miedo y temor. Avisa los daños, y muertes que acarrea el miedo*, f. 21.

perdono la vita perché vittime di spaventi improvvisi o di paure immaginarie. Ma il danno peggiore lo procura più l'apprensione per la cosa temuta che la cosa stessa quando si manifesta, in quanto rende *vicioso*, infetto, l'umore che scende violentemente verso il basso, anziché lentamente e quando non uccide velocemente, l'apprensione ingenera la malinconia, che lentamente infesta gli uomini e pian piano li uccide (f. 22). Speranza, disperazione, odio, hanno effetti analoghi, la vergogna o la timidezza, paralizzano le facoltà intellettive¹ e riducono all'impotenza, così come l'angoscia e le preoccupazioni hanno gravi conseguenze, affaticano il corpo, anticipano la vecchiaia e incanutiscono il capo.² Sembra quasi che Oliva Sabuco identifichi attraverso l'angoscia, la paura e i comportamenti reattivi a tali emozioni, quel sostrato di nevrosi su cui è impiantata l'indagine psichiatrica. La gioia improvvisa e l'allegria smodata possono egualmente avere effetti distruttivi e portare alla morte se sono troppo brusche; l'esperienza prova che anche le buone notizie possono rappresentare un pericolo, debbono essere date dopo una preparazione adeguata, soprattutto se a riceverle è una persona anziana.³

La divisione delle passioni in due classi, quelle contrarie e quelle favorevoli alla salute e alla vita, non opera una netta cesura (a parte il concetto riguardante l'afflizione che genera solo effetti negativi per l'essere umano), in quanto anche la gioia, una delle tre colonne della vita e della salute, se smodata o improvvisa, si rovescia nel proprio opposto, perché, invece di produrre un accordo tra psiche e organismo, ne provoca violentemente la discordia, fino a indurre la morte *repentina*. L'autrice qui ripropone l'effetto *pharmacón* del pensiero platonico,⁴ lo stesso elemento è rimedio e veleno, l'ambivalenza insita si esplicita nell'estremizzazione, che è figlia tanto della tracotanza quanto della saccenza. Che sia la violenza degli istinti non mediati o l'ottusità di certezze assunte a verità assolute, quando non si effettua il processo raziocinante di verifica, riflessione e mediazione, si cade nell'assoluto, intero e perfetto, così i rimedi, le passioni «benigne» gioia, allegria e contentezza assolute estrinsecano il loro «negativo», da medicinali a veleni, si abbattono sull'uomo e ne infettano la radice, fino a togliergli il respiro.

La moderazione e la temperanza sono sempre e comunque le condizioni attraverso le quali l'uomo può trarre vantaggi dalle passioni benefiche per la qualità e durata della propria esistenza, conservando la salute. L'effetto terapeutico di «placer, alegría y contento», è quello di ricomporre l'accordo tra psiche e corpo, ricostituire quella retta comunicazione, quell'equilibrio, la cui rottura si disvela mediante il sintomo che è la caduta nell'infermità. Doña Oliva nelle sue pagine pone più volte l'accento su come Platone avesse già compreso che la discordia anima-corpo era la causa delle malattie, e al tempo stesso la chiave per la conoscenza e la cura, ma i medici non seguirono il suo avviso.

¹ Ivi, tit. XI, XII, XIII, ff. 29-33.

² Ivi, tit. XIII, f. 33.

³ Ivi, tit. X, *Afecto del placer, y alegría que mata. Avisa como el placer, y alegría mata, especialmente en la vejez*, f. 28.

⁴ Fedro, 268a-c.

LA STORIA DI UN POLIGONO REIETTO: L'ETTAGONO.

A PROPOSITO DI UN RECENTE CONTRIBUTO DI MARIO HELBING

«SINCE the earliest days of recorded mathematics, the regular heptagon has been virtually relegated to limbo». Con queste parole, due matematici americani, Leon Bankoff e Jack Garfunkel, aprivano, ormai più di trent'anni fa, un articolo destinato ad illustrare alcune notevoli proprietà dei poligoni regolari di sette lati.¹ Mediante il richiamo al 'limbo' in cui l'ettagono sarebbe stato relegato, Bankoff e Garfunkel intendevano sottolineare la scarsità di indagini che, a loro giudizio, aveva caratterizzato la storia della figura, votandola ad una presenza abbastanza marginale all'interno degli studi matematici.

In verità, la valutazione dei due studiosi appare solo parzialmente corretta. È infatti senz'altro vero che il più importante 'padre fondatore' della scienza geometrica, Euclide, nei suoi *Elementi*, omise di dare una dimostrazione della costruzione dell'ettagono, e ciò ha forse consegnato le ricerche sul poligono ad un ruolo più defilato rispetto ad altri problemi della geometria euclidea. Tuttavia, proprio l'assenza di una rigorosa apodissi contribuì ad affidare a quanti seguirono le orme del grande matematico alessandrino l'arduo compito (poi rivelatosi di impossibile assolvimento) di costruire esattamente l'ettagono mediante la procedura denominata 'con riga e compasso'. L'indagine di metodi corretti di costruzione della figura ettagonale ha, dunque, finito per catalizzare l'attenzione di non pochi matematici e scienziati (soprattutto nell'età moderna), dando vita ad un capitolo di storia intellettuale estremamente vivo ed interessante, ancorché pochissimo frequentato dagli storici della scienza.

La controversa e piuttosto trascurata vicenda dell'ettagono viene ora ricostruita in un conciso ma denso contributo di Mario Otto Helbing (M. O. HELBING, *Il poligono reietto*, Chiasso, Edizioni Leggere, 2005). Nel suo lavoro, Helbing riprende il filo delle riflessioni sull'ettagono sviluppate da personaggi quali Leonardo, Dürer, Clavio, Galileo, Kepler, mettendo in luce, insieme agli aspetti più strettamente 'tecnici' della vicenda, anche taluni, assai interessanti spunti direttamente attinenti alla storia delle idee e della cultura.

Così, per restare in un ambito di certo familiare ai lettori di questa rivista, chi sfoglia le pagine del *De monade, numero et figura* bruniano potrà sentirsi incuriosito e perplesso di fronte alla strana discussione sviluppata nell'esordio del capitolo VIII dell'opera. Bruno vi narra, in termini sommari e con la

¹ L. BANKOFF, J. GARFUNKEL, *The Heptagonal Triangle*, «Mathematics Magazine», XLVI, 1973, 1, pp. 7-19.

consueta profusione di simbologie, il modo per inscrivere e circoscrivere un ettagono nel cerchio. La brevità della descrizione e l'oscurità del ragguaglio rende alquanto indecifrabile il senso geometrico effettivo delle notazioni del Nolano. In realtà, come efficacemente chiarisce Helbing, Bruno intendeva riproporre (nei modi larvati e metaforici caratteristici delle proprie esposizioni) una procedura costruttiva che assumeva il lato dell'ettagono come equivalente alla metà della diagonale minore dell'esagono inscritto in un cerchio eguale a quello assunto.

Una simile tecnica costruttiva dei poligoni ettagonali era nota fin dal Medioevo, ma si diffuse in età moderna soprattutto a partire dalla esposizione fattane da Albrecht Dürer nel suo *Unterweisung der Messung* (1525), tradotto in latino nel 1532 da Joachim Camerarius, con il titolo di *Institutiones geometricae*. Il successo della cosiddetta 'regola indiana', anche prima della fortunata divulgazione del Dürer, è peraltro attestato dall'uso che ne fecero grandi autori del Rinascimento quali Leonardo, nonché dalla presenza nella mirabile e misteriosa *Hypnerotomachia Poliphili* (1499), attribuita a Francesco Colonna. Ancora ai tempi di Galileo, la procedura veniva ampiamente utilizzata, come prova il caso dello stesso scienziato pisano che la espose nella *Breve istruzione all'architettura militare* del 1592-93, in una variante (e ciò suona oltremodo singolare e interessante) più simile alla versione bruniana che non al modello del Dürer. La determinazione del lato dell'ettagono attraverso l'iscrizione di un esagono in un cerchio (per cui il lato dell'ettagono sarebbe eguale a $\sqrt{3}/2$), benché estremamente pratica e funzionale, non raggiunge tuttavia l'esattezza del valore reale, attestandosi sul piano di una buona approssimazione.

L'erroneità della 'costruzione di Dürer' (così venne spesso chiamata la tecnica in questione) fu già inoppugnabilmente svelata da Cristoforo Clavio nella sua *Geometria pratica* del 1604, attraverso una geniale deduzione. In seguito, quasi due secoli più tardi, nel 1796, Carl Friedrich Gauss sarebbe infine giunto a dimostrare in modo rigoroso e generale l'impossibilità di costruire le figure ettagonali 'con riga e compasso', elaborando il teorema per cui tale costruzione poteva darsi solo nel caso di poligoni regolari con un numero dispari di lati coincidente con un numero primo di Fermat (si tratta di numeri quali: 3, 5, 17, 257, 65537, ecc., cioè della forma $2^{2^p} + 1$, dove p è un numero naturale).

Il volume di Helbing dà conto in modo sintetico ma con estrema perspicuità di tutti questi sviluppi, ricomponendo gli sparsi tasselli dell'affascinante, negletta storia dell'ettagono. Il titolo del libro, *Il poligono reietto*, intende, appunto, sottolineare la scarsa attenzione prestata al dibattito sulla figura dagli storici della matematica, un atteggiamento, questo, che costituisce forse un riflesso del ruolo (parzialmente) marginale che le discussioni in merito ricoprirono nell'ambito dello sviluppo degli studi matematici. Le radici di tale sottovalutazione (da cui forse discende la 'disattenzione' degli storici) vanno forse individuate – come già abbiamo avuto modo di notare – nel silenzio mantenuto in proposito da Euclide, i cui *Elementi* non contemplavano la trattazione della ciclotomia in sette archi eguali, e lasciavano così in eredità ai

secoli successivi l'onere di ricercare una regola affidabile per la costruzione con riga e compasso del poligono ettagonale. Proprio l'originaria assenza di un esatto studio della figura contribuì a favorire l'emergere di una procedura costruttiva empirica che, per quanto (come rilevato dal Clavio) non precisa e non fondata apoditticamente, venne, in virtù della sua utilità pratica, ritenuta soddisfacente per secoli.

Nella sua disamina del problema, Helbing illustra con grande maestria gli aspetti tecnici della questione, senza tuttavia rinunciare a dar conto delle implicazioni più latamente 'filosofiche'. È il caso, per esempio, delle considerazioni sviluppate a riguardo da Kepler, il quale, a partire dalla mancanza di un fondamento dimostrativo della costruibilità del poligono, concludeva che l'ettagono non rientrava nel novero delle determinazioni archetipiche del mondo. L'inconoscibilità delle proprietà essenziali della figura per la mente umana e per quella divina costituivano, a giudizio del grande astronomo tedesco, un motivo sufficiente a collocare l'ettagono nella dimensione del non-essere, escludendolo dalle figure che Dio aveva utilizzato all'atto della creazione dell'universo.

Eguale interessante sono gli spunti che Helbing fornisce in merito al controverso e dibattutissimo quesito delle proporzioni sottostanti la costruzione dell'uomo vitruviano di Leonardo. Nell'ambito di questa breve ma assai affascinante digressione leonardesca, l'analisi di Helbing offre suggestioni oltremodo innovative, che potrebbero rivelarsi importanti per un riesame della questione. Come è noto, il problema consiste nello stabilire con esattezza la proporzione sussistente tra le dimensioni del cerchio e del quadrato in cui è racchiusa la figura dello «homo bene figuratus» di ispirazione vitruviana. I tentativi di riportare tale rapporto ad una 'proporzione aurea' si sono fin qui dimostrati fallimentari o troppo macchinosi per essere ritenuti plausibili. Helbing propone ora, con grande, apprezzabilissima cautela, una nuova ipotesi, identificando in uno schema ettagonale il criterio che governa il disegno. La dimostrazione matematica sviluppata a sostegno della nuova congettura risulta, in tal senso, del tutto convincente, tendendo, appunto, ad accreditare la circostanza secondo cui i rapporti tra cerchio e quadrato della figura siano «non tanto determinati dalla proporzione aurea, quanto piuttosto geometricamente definiti dalla costruzione dell'ettagono iscritto». Un estrinseco motivo di conferma di tale assunto giunge altresì dalla concomitanza temporale dei disegni vinciani volti ad illustrare la 'regola indiana' per la costruzione di poligoni ettagonali (nel codice B parigino, risalente al 1489 circa) con lo studio leonardesco dell'uomo vitruviano, datato al 1490. Seppure Helbing avverta che le proprie osservazioni hanno un carattere eminentemente congetturale, non vi è dubbio che i suoi rilievi meritino una attenta considerazione e possano condurre ad una nuova, originale interpretazione delle procedure costruttive del famoso disegno di Leonardo.

In conclusione, numerose e di notevole interesse sono le contingenze in cui l'ettagono ha fatto capolino nella storia della cultura. Il denso ed avvincente contributo di Mario Helbing, pur nella sua stringatezza, ha il merito

di ricostruire alcuni snodi salienti della sotterranea presenza dell'ettagono nel dibattito scientifico e filosofico dell'età moderna. Con una felicità espositiva che nulla sacrifica al rigore, il volumetto ci svela, pertanto, non pochi dettagli della misconosciuta riflessione sulla figura ettagonale, sollecitandoci ad indagare più in profondità le vicende, così apparentemente marginali, di questo strano, sorprendente 'poligono reietto'.

MICHELE CAMEROTA

★

GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, edizione critica e commento a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing, Roma-Padova, Antenore, 2005, 700 pp.

CON l'apparizione di questo volume si completa il ciclo di edizioni critiche commentate di opere relative alle comete del 1618-1619 che Ottavio Besomi e Mario Helbing hanno inaugurato nel 2002. Insieme all'edizione del galileiano *Discorso delle comete*, apparvero allora quelle della *Disputatio de tribus cometis* di Orazio Grassi e della *Lettera a Tarquinio Galluzzi* di Mario Guiducci (cfr. GALILEO GALILEI, MARIO GUIDUCCI, *Discorso delle comete*, edizione critica e commento a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing, Roma-Padova, Antenore, 2002). Nel nuovo volume gli stessi curatori presentano il *Saggiatore*, le postille galileiane alla *Libra astronomica* di Orazio Grassi e la traduzione italiana di quest'ultima opera, la cui versione latina viene inglobata (così come era stato anche in origine) all'interno del capolavoro galileiano. Il volume del 2002 e quello del 2005 sono strettamente congiunti e la lettura del primo risulta decisiva per la piena comprensione dei contenuti del secondo. Il maggior merito dei curatori di questa complessa impresa è quello di aver ricondotto il *Saggiatore* alla dimensione storico-critica che gli è più confacente, dopo che edizioni e riduzioni antologiche lo avevano isolato dal ricco corpo di scritture a cui originariamente si connette. Si tratta di un certo numero di trattati apparsi durante l'accesissima discussione sulla natura e il significato delle comete osservate nei cieli d'Europa tra il 1618 e il 1619 (l'ultima delle quali fu la più luminosa e rimase osservabile fino alla fine di gennaio del 1619). Com'è ben noto, ebbe luogo allora un dibattito dagli innumerevoli risvolti, che interessò larghi settori della società colta del primo Seicento. Vi presero parte non soltanto astronomi e matematici, ma anche ecclesiastici, letterati, storici e astrologi e la discussione unì idealmente intellettuali e accademie di molte parti d'Europa. La sua natura, nondimeno, fu prima di tutto astronomica e cosmologica e, per essere compresa appieno, necessita di competenze che non tutti i lettori del tempo e di oggi posseggono.

Per la parte che riguarda le opere comprese nelle edizioni sopra nominate, la disputa si aprì nel febbraio del 1619, allorché il gesuita Orazio Grassi diede alle stampe il testo di una conferenza di argomento cometario da lui stesso tenuta a Roma (*De tribus cometis anni MDCXVIII disputatio*). Nel giugno succes-

sivo, Galileo, nascosto dietro la penna di Mario Guiducci, replicò al Grassi con il *Discorso delle comete*, a cui fecero seguito la *Libra astronomica* dello stesso gesuita (ottobre 1619) e la *Lettera a Tarquinio Galluzzi* di Mario Guiducci (giugno 1620). Galileo venne preso di mira aspramente e a più riprese dal Grassi e dai gesuiti del Collegio Romano, che gli mossero accuse pesantissime. Egli lesse e postillò fittamente la *Libra astronomica* e, dallo sviluppo sistematico delle sue annotazioni, crebbe pian piano il rigoglioso testo del *Saggiatore*, capolavoro che vide la luce a Roma nell'ottobre del 1623, presso lo stampatore Giacomo Mascardi, preceduto da una dedica degli «Accademici Lincei» al papa Urbano VIII, recentemente eletto e considerato un protettore delle arti e delle scienze.

Nelle stesse settimane durante le quali si stava stampando il primo scritto galileiano sull'argomento (il già nominato *Discorso delle comete*), Johann Kepler pubblicò in Germania un'opera contenente una teoria cometaria che sosteneva senza ambiguità la tesi della rettilinearità del movimento delle comete. Essa rompeva di netto con tutta la precedente tradizione astronomica (che aveva sempre considerato circolare questo tipo di moto) e introduceva nuove ed efficaci possibilità esplicative dei fenomeni cometari. Sia nel *Discorso delle comete* che nel *Saggiatore* anche Galileo sostenne un'identica tesi e ne provò l'esattezza con l'ausilio della geometria. Kepler e Galileo giunsero insieme e indipendentemente l'uno dall'altro a questo importante risultato. Le formulazioni delle loro rispettive teorie cometarie risultano di fatto assai differenti, ma il loro contenuto coincide. Entrambi attribuiscono agli astri transitori un movimento rettilineo uniforme e lo giudicano perpendicolare alla superficie della terra. Questa innovazione permette, di fatto, di risolvere due dei più gravi problemi posti dall'osservazione del movimento cometario: quello dell'apparente allontanamento delle comete dal sole e la questione delle variazioni di velocità che il loro corso presenta. La teorica cometaria galileiana e kepleriana riusciva pertanto per la prima volta a spiegare, all'interno di un coerente quadro matematico, fenomeni come quelli della velocità e della traiettoria delle comete, che per tutto il Cinquecento avevano assillato le menti degli astronomi. Lo stesso Tycho Brahe, ancora convinto della circolarità dei movimenti delle comete, aveva formulato una spiegazione di essi che non riusciva a chiarire le loro variazioni di velocità. La teorica cometaria di Galileo e di Keplero, invece, non soltanto faceva luce su questo e su altri enigmi, ma non mancava neppure di affrontare una ulteriore, e forse ancora più ardua e più suggestiva, questione.

Le osservazioni compiute sul movimento delle comete del 1618-1619 avevano chiaramente dimostrato che il corso di questi astri presentava una progressiva variazione di latitudine. L'osservatore, che lo seguiva da un determinato punto della terra, si rendeva presto conto che esso raggiungeva lo zenit e lo oltrepassava, continuando imperturbabilmente il proprio moto. Nel caso della cometa visibile fino al 1619, la traiettoria apparente aveva superato tutti i punti della volta celeste che si trovavano a perpendicolo rispetto a quelli in cui erano collocati i suoi osservatori europei, continuando in

direzione del nord. Per spiegare un simile fenomeno, il ricorso alla teoria della rettilinearità della traiettoria non era più sufficiente, e, anzi, in un certo senso rendeva il quadro teorico di più difficile interpretazione, perché – come lo stesso Grassi aveva fatto notare nella *Libra* – la continuazione del moto cometario oltre lo zenit non faceva che negare la realtà della traiettoria rettilinea. Per mantenerne, al contrario, la validità, e per spiegare al tempo stesso la questione della declinazione verso settentrione, era allora necessario postulare una nuova realtà cosmologica, quella del movimento annuo della terra attorno al sole, che presupponeva lo spostamento della posizione di chi osservava la cometa. Soltanto il moto della terra era in grado di chiarire la ragione della continuazione del movimento della cometa senza smentire l'affermazione della sua rettilinearità. Ma il fatto era che una simile realtà poteva essere evocata esplicitamente e sostenuta soltanto all'interno delle opere di un protestante come Kepler, ma non poteva neppure essere riferita in quelle di uno scienziato operante nei domini di influenza della chiesa cattolica come Galileo. Fin dal 1616 la Chiesa aveva interdetto la teoria eliocentrica esposta nel *De revolutionibus* di Nicolò Copernico e Galileo non poteva certo riprenderla e utilizzarla senza temere gravi conseguenze. Nel caso delle comete, tuttavia, era purtroppo soltanto lo spostamento della terra su un asse di cerchio attorno al sole che permetteva l'elaborazione di una innovativa ed esaustiva teorica cometaria.

Seguendo questa linea di ragionamento, la reale posta in giuoco dietro la complessa polemica cometaria emerge direttamente dall'interno delle problematiche tecniche che dividevano gli astronomi. Quando la lotta fra i gesuiti del Collegio Romano e Galileo si infiammò, il problema cosmologico divenne subito il principale obiettivo verso cui mirarono i più decisivi e pericolosi attacchi sferrati dal potente partito ecclesiastico contro la cristallina razionalità del matematico del Granduca di Toscana. E Galileo si difese come meglio potette. Nel *Discorso delle comete* egli non aveva esplicitamente chiamato in causa il moto annuo della terra e l'eliocentrismo copernicano, ma aveva camuffato il suo riferimento a entrambi postulando l'esistenza di «qualch'altra cagione», oltre quelle da lui stesso già addotte, in grado di spiegare esaurientemente il complesso fenomeno del movimento della cometa. I gesuiti compresero però immediatamente la natura e il significato dell'ambigua espressione galileiana e il Grassi, nella *Libra astronomica*, minacciò il proprio avversario, rammentandogli la condanna che pendeva sull'opera di Copernico e sulla sua visione dell'universo. Per lui, così come per i suoi correligionari, l'esclusione del movimento della terra dal novero delle possibilità cosmologiche ammissibili apriva la strada all'affermazione dell'unico sistema del mondo accettabile dalla Chiesa di Roma, dopo lo smascheramento degli errori della fisica naturale aristotelica: quello geostatico ticonico, nel quale la terra restava al centro dell'universo e delle orbite del sole e della luna, mentre il sole veniva collocato nel centro delle orbite dei cinque pianeti in quel tempo conosciuti.

La lotta fra Galileo e Grassi in merito all'interpretazione del fenomeno cometario fu, dunque, prima di tutto uno scontro per l'affermazione di due

teorie cosmologiche alternative. Da un lato, la visione copernicana dell'universo e, dall'altro, quella tyconica. E in questa lotta Galileo giunse a sostenere (guadagnandosi, per questo, anche i rimproveri di Kepler) che quello tyconico era un sistema dell'universo incompleto, che non poteva aspirare in alcun modo a eguagliare le teorie planetarie elaborate da Tolomeo e da Copernico. Ma anche se durante la disputa egli fece ricorso a tutta la propria sapienza matematica e usò senza risparmio la sua potente *vis polemica*, non potette però battersi apertamente e rendere – come certamente avrebbe desiderato – una libera e aperta professione di copernicanesimo. Nel *Saggiatore*, anzi, pur facendo di tutto per portare alla luce le debolezze e gli errori insiti nelle idee dell'avversario, fu costretto a dichiarare di non aver mai pensato seriamente a proporre il movimento della terra come soluzione del grave problema dello spostamento della latitudine della cometa e aggiunse che il Grassi non aveva il diritto di presentarlo ai suoi lettori come un partigiano dell'eliocentrismo. Egli fu costretto ad affermazioni così lontane dalla verità del suo modo di sentire, perché avvertiva il timore (condiviso, peraltro, dalla maggioranza dei suoi stessi discepoli) di vedersi trascinato in un pericoloso procedimento inquisitoriale che avrebbe certamente limitato ulteriormente le sue possibilità di ricerca e di espressione.

I principali contenuti del *Saggiatore*, la storia della fortuna di quest'opera e quella delle reazioni che la sua lettura suscitò tra i filosofi e i teologi del primo Seicento sono noti. L'*Introduzione* che apre la nuova edizione ricostruisce in modo piano la vicenda che portò alla sua apparizione e il dibattito che la seguì. Ma questa volta, a differenza che in altre edizioni, i curatori hanno avuto il merito di non girare intorno alle tutt'altro che agevoli problematiche scientifiche che il capolavoro contiene. Il perspicuo *Commento* che segue il testo esplicita e chiarisce tutte le questioni astronomiche, fisiche, ottiche e cosmologiche presenti il *Saggiatore*, che ne rendono non di rado ardua la lettura. Esso costituisce la parte di gran lunga più ricca e interessante dell'intero lavoro di Besomi e di Helbing. Vale la pena di sottolineare l'importanza del commentario, perché ancora oggi continua ad apparire scontato che il *Saggiatore* debba la propria enorme fortuna a ragioni che quasi nulla hanno a che vedere con l'astronomia. Il capolavoro galileiano viene ancora per lo più ricordato per la serie di acute riflessioni epistemologiche generali che contiene, fra le quali, la più nota, è quella della natura come libro, i cui caratteri non sono che «triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche» (nella presente edizione, p. 119). La sua più recente fortuna è poi dovuta alle brevi dichiarazioni filoatomistiche inseritevi da Galileo, la cui importanza e il cui significato sono stati esagerati da numerosi interpreti. Contro le tendenze più in voga in questo momento, i curatori della nuova edizione dell'opera hanno scelto di dedicare la più grande attenzione alle questioni astronomiche che si trovano nel *Saggiatore* e, così facendo, hanno confezionato un prodotto che finalmente offre una lettura davvero completa del capolavoro galileiano.

LUIGI GUERRINI

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento. Con un'appendice documentaria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005 («Bruniana & Campanelliana», Supplementi, XIII Studi, 7), 576 pp.

LA Chiesa taglia la lingua del prete Giulio Cesare Vanini, lo impicca, e lo manda poi al rogo a Tolosa il 19 febbraio 1619». In questa citazione tratta da un recente libro di Michel Onfray dall'ambizioso titolo di *Trattato d'ateologia* (Paris, Grasset, p. 50), l'unico dato attendibile è quello relativo al supplizio. Vanini, infatti, apparteneva all'Ordine dei Carmelitani e non fu la Chiesa a condannarlo, bensì un tribunale civile: il Parlamento di Tolosa. Risulta, inoltre, inesatta la data del supplizio: il 9 (e non il 19!) febbraio 1619. Nelle pagine di un'enciclopedia on-line si può leggere che il vero nome del filosofo era, probabilmente, Lucilio e che Vanini fu raggiunto dall'Inquisizione a Tolosa – luogo in cui, come è noto, questo organo dello Stato pontificio non aveva facoltà giurisdizionali.¹

Errori e imprecisioni sulla figura e il destino del filosofo di Taurisano vengono di continuo ripetuti, e possiamo immaginare fin da ora che non servirà ad eliminarli l'opera così erudita e accurata di Francesco Paolo Raimondi, che si presenta come la più completa e approfondita biografia redatta fino ad oggi del filosofo che incarna per eccellenza la figura dell'ateo moderno. Ma va subito precisato che il libro è molto di più di una semplice biografia: nel delineare la travagliata vita di Vanini, l'autore, infatti, ricostruisce puntualmente, con grande attenzione ai contesti culturali, diplomatici e politici, l'attività intellettuale del filosofo nei vari ambienti da lui frequentati, dalla Puglia fino a Tolosa, passando per Napoli, Venezia, Padova e Genova, Londra, Lione e Parigi. Nel presentare le linee programmatiche e metodologiche del proprio lavoro, l'autore insiste sul ruolo centrale delle fonti documentarie (p. 14), e non a caso il testo è arricchito da un'appendice che annovera 192 documenti, molti dei quali inediti, corredati da un adeguato apparato critico. Il contatto diretto e continuo con le fonti è affiancato da una conoscenza esauriente della letteratura critica vaniniana, molto vasta e sviluppatasi soprattutto nel corso del xx secolo, letteratura che Raimondi valuta in modo critico, non esitando ad esprimere giudizi in taluni casi fin troppo severi.² Bisogna tuttavia riconoscere che tale puntiglioso lavoro di analisi della critica alla luce dei documenti coevi sta alla base del suo lavoro di chiarificazione e di emendazione storica e filologica, grazie al quale riesce a correggere dati e date spesso controversi e confusi, conseguendo risultati spesso rilevanti.

Va inoltre sottolineato il notevole sforzo compiuto per presentare le numerose fonti filosofiche coeve che Vanini ha utilizzato, in modo esplicito o

¹ http://it.wikipedia.org/wiki/Giulio_Cesare_Vanini

² Si veda ad esempio, p. 13, la critica dell'importante volume di D. FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini*, Paris, Champion, 2003.

non dichiarato, o di quelle di cui è potuto in qualche modo essere venuto a conoscenza. Analisi, questa, particolarmente difficoltosa, e quindi tanto più apprezzabile, soprattutto se si considera che Raimondi non si propone di offrire un'interpretazione teorica sistematica al pensiero vaniniano (che costituirà l'oggetto, probabilmente, di una ulteriore pubblicazione). Non potendo qui dar conto di tutte le implicazioni del cospicuo lavoro di confronto dei testi e delle dottrine, ci limiteremo a qualche cenno al capitolo dedicato al periodo napoletano, che Raimondi ritiene sia stato decisivo per la formazione filosofica del Vanini: «le radici più profonde del naturalismo vaniniano, fortemente centrato sui temi della varietà, casualità e concretezza del mondo della natura, affondano nell'umanesimo partenopeo e nell'Accademia pontaniana» (p. 74). L'aristotelismo di Simone Porzio, in particolare, percorso da venature decisamente materialistiche, anche se non dichiarate in modo esplicito, sembra una delle fonti di maggior rilievo del pensiero della maturità. L'autore ha ragione di tener conto della presenza, a Napoli, di una cultura «underground», con i suoi cenacoli di filoriformati, anti-trinitari e criptodeisti (p. 83 sgg.), e si sofferma a lungo sull'ampia diffusione, in questa città, di correnti filosofiche neoplatonizzanti e improntate a un concordismo platonico-aristotelico, alla cui influenza Vanini non ha potuto rimanere del tutto estraneo. Importanti anche le opere di Telesio, che in verità il Salentino non sembra conoscere, e quelle di Bruno, filosofo spesso considerato emblematico per la comprensione della filosofia e della vicenda umana di Vanini. Ma Raimondi intende mostrare quanto sia esplicita l'ostilità di Vanini nei confronti delle problematiche ermetico-platoniche (le due filosofie «restano l'una estranea all'altra» p. 92), e lo stesso vale per Campanella: «il progetto filosofico dello Stilese non sembra avere punti di tangenza con quello del Salentino» (p. 96). Si possono, invece, riscontrare importanti connessioni con le idee e la sperimentazione di Giovan Battista Della Porta e del gruppo dei Lincei napoletani che ruotava intorno a Colantonio Stigliola e Fabio Colonna, i quali «svilupparono in una direzione più efficacemente scientifica l'originario naturalismo partenopeo» (p. 97). Ma anche a questo proposito, «all'idea dell'aportiana di una natura come soggetto capriccioso o artefice prodigioso a somiglianza – o forse modello archetipo – del mago, o come oggetto /materia di un voler divino, si oppone il modello vaniniano-lucreziano della *machina mundi*, se non meccanicamente, deterministicamente scandita» (p. 99). Seguendo questa linea interpretativa, si può affermare che il Vanini «possedette la forma, la cornice teorica della nuova scienza, non però la materia che gli era paradossalmente ancora imprestata proprio da quel respinto filone platonico-occultistico che faceva capo ai vari Della Porta, Agrippa, Fracastoro, Cardano» (*ibidem*).

Ci sia però concesso soffermarci su due aspetti problematici, che nulla tolgono all'importanza e alla qualità del lavoro: il primo riguarda i rapporti fra Vanini e taluni contesti filosofici e culturali; il secondo, le congetture sulla personalità e l'evoluzione psicologica del filosofo. Riguardo al primo punto, Raimondi, a nostro avviso, tende a relativizzare la portata sovversi-

va degli altri pensatori dell'epoca, soprattutto in ambito religioso, in modo che l'impresa del Vanini, interpretata in chiave strettamente ateistica, appaia senz'altro più originale e più radicale, ma anche più isolata e quasi staccata dalle proprie radici. Secondo l'autore, infatti, «il naturalismo rinascimentale e tardo-rinascimentale [...] non sconfina quasi mai in forme di miscredenza e di irreligiosità» (p. 267), tranne che nel caso di Vanini. Anche accettando la distinzione tra irreligiosità e ateismo, il giudizio di Raimondi pare per taluni versi discutibile. L'interpretazione del progetto filosofico del Pomponazzi, ad esempio, quale vero «concordismo» che mira a «conciliare i principi della fede e quelli della ragione naturale» (p. 121 sgg.), e che si propone anzi di «salvare l'esperienza religiosa dalle difficoltà in cui si trova impigliata la ragione naturale» (p. 129), appare non persuasiva. Tale interpretazione, che critica anche il «mito del Cremonini filosofo *déniaisé* e dai tratti libertini» (p. 142), è oggi quasi dominante, e si rifà soprattutto ai lavori del Kristeller e dei suoi discepoli, secondo i quali la doppia verità «rappresentò a lungo il tentativo limite o estremo di mantenere in un rapporto di compatibilità la filosofia e la teologia» (p. 115). Riguardo a questo problema, ci limitiamo a rinviare alle osservazioni critiche di Bruno Nardi e, più recentemente, di Luca Bianchi.¹ È difficile affermare che l'immagine del Peretto come filosofo miscredente sia un prodotto tardivo del *libertinage* francese, debitore della lezione del Vanini, dal momento che il mantovano viene regolarmente presentato quale figura chiave dell'ateismo moderno fin dagli anni '60 del Cinquecento.² Per quanto riguarda la corrente libertina francese, anche se si può condividere con Raimondi il rifiuto di una sua matrice esclusivamente italiana, è però necessario sottolineare come il rilievo attribuito a filosofi italiani quali Pomponazzi, Cremonini, Cardano ed altri, e all'Italia quale luogo di diffusione delle idee di irreligione, abbia giocato un ruolo importante nel suo costituirsi.

Considerazioni analoghe valgono anche per Bruno, che, secondo Raimondi, «non sembra avere nei confronti della sacra scrittura quell'atteggiamento dissacrante e demolitore del Vanini» (p. 90). Le analisi dello *Spaccio della bestia trionfante* proposte da Alfonso Ingegno mostrano, al contrario, la presenza in Bruno di un atteggiamento, certo diverso, ma altrettanto aggressivo di quello del Vanini nella lettura critica del Vangelo.³ Campanella stesso, come dimostrano i documenti dei processi, è stato accusato d'irreligione e di ateismo, con motivi fondati al punto che si è potuto leggere *l'Ateismo trionfato*

¹ B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1965; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII-XIV siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

² Si veda per esempio CHARLES DE BOURGUEVILLE, SIEUR DE BRAS, *L'Athéomachie et Discours de l'immortalité de l'âme et résurrection des corps*, Paris, Martin Le Jeune, 1564.

³ A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1985. Si veda anche, IDEM, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, 1987; M. A. GRANADA, «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, pp. 305-331.

come un «romanzo filosofico di formazione».¹ Per queste ragioni, ci pare appropriata l'interpretazione data, in passato, da Giorgio Spini, in merito ad una cultura dell'irreligione che serpeggia tra il Cinquecento e il Seicento nei conventi del Meridione, il cui studio ci permetterebbe forse di comprendere meglio il caso Vanini. D'altra parte, Raimondi pare propenso ad andare un pò al di là di quello che ci permette di stabilire la documentazione riguardo all'influenza immediata del Vanini sui contemporanei, soprattutto negli ambienti francesi di Parigi e di Tolosa. Pur volendo ammettere che «ebbe probabilmente un'influenza dottrinale sul gruppo dei poeti-filosofi libertini», come Théophile de Viau, Colletet, Ménard, o lo stesso Marino (senz'altro tutti più poeti che filosofi), pare, tuttavia, eccessivo affermare che «ne diventò il teorico, il pensatore capace di dare consapevolezza alla loro inquietudine moderna e alla loro incoercibile istanza di emancipazione e liberazione intellettuale» (p. 262). Può darsi, come aveva a suo tempo asserito Antoine Adam (il quale parlava addirittura, a proposito dell'ateismo di Théophile, di «sistema di filosofia»), che «l'influenza che egli esercitò su di loro» sia stata «sul piano intellettuale e filosofico di grande rilievo» (p. 280), ma la difficoltà consiste nel farlo emergere con qualche certezza sulla base della documentazione e delle opere poetiche. A proposito di Viau, ad esempio, la cui poesia, secondo l'autore, avrebbe «assunto un taglio filosofico dipendente dai testi vaniniani» (p. 282), qualora si considerassero i versi «incriminati» durante il processo, avulsi dal loro contesto e si ritenessero come uno specchio fedele del pensiero del poeta, ci troveremmo di fronte ad un naturalismo radicale, i cui principali aspetti, tuttavia, si potrebbero già rintracciare nella cultura francese, grazie, ad esempio, a una lettura in chiave naturalista della *Sagesse* di Charron, subito dopo la sua pubblicazione.² Non si intende con questo ridimensionare o limitare l'importanza sia di un rapporto diretto sia, forse, della lettura delle opere di Vanini per il circolo di Théophile e i suoi sodali, ma, allo stato attuale delle ricerche, ci sembra arduo asserire che Vanini sia stato un vero e proprio «*maître à penser*» dei poeti libertini. In modo analogo, per la mancanza di documenti significativi, possiamo dubitare dell'affermazione che il Salentino fosse diventato alla corte francese «ben presto il filosofo alla moda» (p. 273); anche il successo «de scandale» del *De Admirandis* non è provato, se non dai pochi dati storici relativi alla condanna del libro, e quindi dalle notizie reperibili nei testi di

¹ V. FRAJESE, *L'Atheismus Triumphatus come romanzo filosofico di formazione*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, 2, pp. 313-342.

² Sostenere che «il tentativo di Charron è quello di mettere al riparo la rivelazione dai rischi della libera investigazione razionale», ci sembra davvero discutibile. Si veda almeno T. GREGORY, *Il libro «scandaloso» di Pierre Charron*, in *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida, 1986, pp. 71-109, ora in *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 1999. Ci sia permesso di rimandare anche al nostro articolo: *Pierre Charron, «disciple» de Montaigne et «patriarche des prétendus esprits forts*», «Montaigne Studies», XIX, 2006, pp. 29-42 (versione completa: http://www.ehess.fr/centres/grihl/Textes/CavailleJP/Charron_libertins.htm).

vari autori redatti in seguito al supplizio, quando già la leggenda vaniniana veniva costruendosi.

Ancora meno note risultano le testimonianze coeve che permettano di delinere la 'tempra morale' del filosofo e l'iter psicologico che lo portò, dall'ingresso nell'Ordine carmelitano, fino al compiuto ateismo del *De Admirandis*. A questo proposito, la nostra epistemologia è del tutto scettica: non rientra nelle facoltà dello storico addentrarsi nella *psiche* dei personaggi di cui studia la vita e le opere (è un *adelon* che gli sfugge), poiché riteniamo che le opere non siano *necessariamente* il riflesso delle profonde convinzioni o dello stato psicologico dell'autore. Raimondi basa alcune sue ipotesi interpretative, pur plausibili, su altre ipotesi che potremmo definire di primo grado, e che riguardano l'indole e l'evoluzione psicologica del filosofo. A proposito di una delle opere perdute, ad esempio, il *De contemnenda gloria*, l'autore afferma che si tratta di un «opuscolo di tonalità quasi francescana e agostiniana per la subordinazione dei valori terreni a quelli celesti» (p. 50) basandosi soltanto su un breve passo del *De Admirandis* che sembra alludere ai suoi contenuti. L'interpretazione può essere fondata, ma non è possibile escludere a priori altri aspetti meno ortodossi, ad esempio epicurei, qualora lo storico non si basi, al contrario di Raimondi, sulla supposizione dell'autenticità e sincerità della «fede» religiosa del giovane Vanini, fino alla decisiva crisi, che andrebbe collocata durante il soggiorno londinese («Tutto dunque fa pensare che i due anni trascorsi a diretto contatto con un calvinista intransigente della tempra dell'Abbot abbiano prodotto nel Salentino una profonda crisi religiosa, in cui le certezze acquisite nella solitudine dei chiostri del Carmelo venivano scardinate ad una ad una fino a non fargli trovare altra via d'uscita se non quella più radicale di collocarsi *extra ecclesiam*», p. 222). Il senso delle nozioni basilari di questa psicologia (fede, credenza, miscredenza, dubbio) ha subito profonde trasformazioni dall'inizio del Seicento fino all'epoca attuale. La «fede», ad esempio, intesa come «chiamata», non è certo una *condicio sine qua non* per la «scelta» (altro concetto che andrebbe analizzato) di una carriera religiosa nel Seicento. Se siamo d'accordo con Raimondi quando afferma che proiettare «nel giovane ancora in formazione la dimensione del pensatore maturo» sarebbe una specie di «circolo vizioso» (p. 102), non possiamo che ribadire che rimangono oscure le motivazioni che portarono Vanini a scegliere l'Ordine cui appartenne, e che ci pare impossibile stabilire la sincerità e autenticità della sua presunta fede.

L'autore fa ricorso a motivazioni psicologiche anche per spiegare le profonde differenze tra l'*Amphitheatrum* e il *De Admirandis*, affermando che considerare il primo come «un testo di schietta apologetica cattolica [...] presuppone una inconcepibile frattura o scissione nell'arco evolutivo del pensiero vaniniano» (p. 289). Qualora si trattasse di un testo schiettamente apologetico (cosa che non crediamo), l'*Amphitheatrum* non presupporrebbe necessariamente una simile frattura interiore: potrebbe semplicemente trattarsi di un cambiamento nelle strategie di scrittura. Ed alludere a «una diversa con-

dizione psicologica» del filosofo, non ci aiuta molto. Sarebbe più opportuno parlare di una differenza di progetto, e, in questo caso, della scelta di Vanini di esporre più apertamente le sue idee sovversive ed eterodosse nel *De Admirandis* – senza dimenticare che anch'esso si presenta formalmente come uno scritto apologetico. Ci si consenta, infine, almeno di 'sospendere il giudizio' dinanzi all'affermazione di Raimondi sull'atteggiamento di Vanini davanti alla morte: tra le sentenze che il filosofo avrebbe pronunciate il giorno della morte, quella che afferma: «Andiamo, andiamo allegramente a morire da filosofo», sarebbe, a suo parere «l'unica pregnante, autenticamente vaniniana, perché degna della sua cristallina fermezza di fronte alla morte» (p. 350). Il criterio di giudizio è ancora una volta meramente psicologico. Bisognerebbe, tuttavia, tener presente che la figura dell'ateo impenitente trova la sua genesi in questi testi, all'interno dei quali è impossibile scindere il dato storico dall'invenzione e mitizzazione del personaggio nelle tragiche ultime ore della sua vita.

In conclusione, queste riflessioni riguardano non tanto il libro di cui stiamo parlando, quanto il problema generale dalla rigorosa metodologia della disciplina storica alla scrittura della biografia: dobbiamo ringraziare Raimondi per avercele suggerite con uno studio così ricco ed appassionante su un personaggio tra i più affascinanti della storia della filosofia.

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

★

ARMAND-JEAN DU PLESSIS, CARDINAL DUC DE RICHELIEU, *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*, texte établi et introduit par Stéphane-Marie Morgain et Françoise Hildesheimer, annotation et annexes par Stéphane-Marie Morgain, Paris, Champion, 2005, 1193 pp.

APRÈS l'initiative de Pedone de publier les *Papiers politiques* et les *Papiers diplomatiques de Richelieu* (en 7 volumes), celle de publier les écrits théologiques comble une lacune et permet de prendre la mesure de l'apport du cardinal ministre dans la pensée théologique de son temps. Le texte est modernisé, rendu lisible au lecteur moderne, sans être privé de certaines tournures typiques. Les outils philologiques sont parfaitement au point (double index, bibliographie, biographies des théologiens). Si l'on regrette que la typographie ne signale pas les textes qui sont traduits du latin, voire que l'original latin ne soit pas restitué en note, le texte est pour le reste philologiquement bien édité, à partir des trois éditions du dix-septième siècle, et il intègre en bas de pages les commentaires que Richelieu avait notés dans les marges, comme autant de variantes. Les notes développent les textes auxquels Richelieu renvoie (scripturaires, conciliaires, catholiques et protestants, luthériens, calvinistes, anabaptistes, anglicans, etc. dont l'introduction rappelle que la bibliothèque de Richelieu en était particulièrement pourvue).

La lecture des textes dans leur intégralité éclaire la profonde unité d'une pensée, loin de donner l'image d'une personnalité à deux versants, homme d'Église en matière religieuse, et homme d'État dans l'action politique. De même que sa conception du pouvoir et de la souveraineté est sous-tendue par sa culture religieuse et nourrie par une foi telle qu'elle le distingue définitivement des penseurs de la raison d'État, de même l'homme d'Église, ici dans la méthode qu'il élabore pour réduire les différences dogmatiques d'avec les protestants, propose-t-il une épure de la religion 'catholique' dans sa capacité exclusive à veiller aux intérêts du Royaume (non pas du roi, mais du christ). Cette pensée très orthodoxe, que l'Église est seule à même d'assurer le salut du chrétien, est d'abord démontrée, pour servir ensuite de fondement dans toutes les démonstrations à suivre sur les autres articles en débat avec les protestants. L'unité de cette pensée se lit aussi dans cette écriture très particulière, dans le style énergique et dépouillé, visant à l'efficacité, et renonçant à la séduction. On ne peut guère s'étonner de ce que la mort (1642) l'ait interrompu dans différents travaux de rédaction: théâtre, politique, et théologie, puisque la *Méthode* est inachevée. La date tardive de composition de ce traité, alors qu'il a alors souci avant tout de vaincre dans la guerre contre l'Espagne et de faire avancer les négociations du traité de Westphalie, s'explique certes, en terme de cause immédiate, par l'actualité, à savoir une occasion donnée par un pasteur protestant de repenser l'union des Églises, mais se réfère aussi à des causes profondes, selon la mission que le prêtre a reçue et dont Richelieu réaffirme la nature sacramentelle. L'intensité, voire l'ardeur de la pensée révèle la profondeur du sentiment apostolique. La nature argumentative du texte n'en est pas moins le signe de l'engagement de son auteur dans un débat d'idées et sa confiance dans les discussions intellectuelles. On est bien loin ici de l'image d'un Richelieu homme de propagande, voire de répression ou de coercition: il s'en remet à la liberté et à la force de la raison. Ainsi le texte est-il d'une exceptionnelle clarté, exprimant le double souci du cardinal: à la fois de donner un texte intelligible, accessible aux lumières de la raison, là encore selon la mission apostolique reçue par les apôtres et, partant, par l'Église, dont il défend l'institution, et sans doute de trancher avec le style des apologètes qui le précèdent, mais également de s'inscrire dans la tradition ecclésiale, et cela contre les protestants dont un des arguments, pour ruiner le magistère de l'Église, est que le sens des Écritures est clair pour les questions qui concernent le salut, et qu'il suffit, à chaque chrétien, de revenir aux textes et faisant l'économie de la tradition. L'enjeu est donc de proposer une théologie non jargonante (ici, d'abord en langue vernaculaire, sans les opacités médiévales, etc.), tout en démontrant la complexité et l'ambiguïté des écritures et rappelant leur historicité. Là encore fidélité à la mission apostolique (cf. Matthieu, 13, 10 sqq.). La «méthode», démarche à la fois pédagogique et argumentative, s'entend avant tout en termes apostoliques et renvoie au gouffre du péché. Devant l'urgence du salut des pécheurs, il ne s'agit pas de s'encombrer d'articles non nécessaires au salut (images, purgatoire, célibat des prêtres, canonicité de tel

texte, etc. ; néanmoins Richelieu argumente sur tous ces points dans le sens d'une purification des mœurs religieuses, et une condamnation de toutes superstitions), mais bien de ramener les brebis égarées et donc de constituer une sorte de théologie élémentaire, c'est-à-dire trouver les fondements nécessaires à la démonstration de la vraie Église et aux dogmes essentiels de la foi. Pour ce faire, Richelieu utilise par les définitions mêmes des protestants et démontre le plus souvent que les écarts soient n'existent pas, soit sont réductibles, et cela pour aller vers une réconciliation des églises. Il ne se montre pas moins un habile controversiste, capable de récupérer les thèses des différentes églises protestantes et d'en montrer les contradictions. Au-delà des arguments majeurs (sur la visibilité de l'église et la continuité de la tradition), il rappelle les articles du dogme, comme si les protestants les ignoraient et qu'ils avaient été des Monsieur Jourdain : les différences ne sont pas telles qu'elles justifient un schisme. Il les place dans une perspective historique et prouve que les points soulevés ont déjà fait l'objet de controverses, les uns ayant été réglées par conciles (conciles reconnus par les protestants), les autres étant toujours ouvertes à débat au sein même de l'Église « papiste » catholique, ce qui lui permet de ne pas aborder les points les plus opaques. En revanche très grande clarté pour les points essentiels, telles l'institution de la communion, la transsubstantiation, la trinité, et la mise au point de concepts clairs et utiles (opposition latrerie / dularie, par exemple).

On peut décrire aussi cette méthode comme cherchant à « Diviser pour régner », et l'on entre là dans l'étrangeté de la double introduction du texte. La *Méthode* de Richelieu est éditée par deux chercheurs à qui elle inspire manifestement deux points de vue fort différents ; Madame Hildesheimer l'interprète en termes strictement politiques et la rapproche des théories de la raison d'État, sinon du machiavélisme ; elle l'inscrit dans la quête d'alliance de Richelieu avec les pays protestants contre l'Espagne, forçant parfois le texte, par exemple quand elle mentionne la manière dont le cardinal rappelle les défauts de l'homme Luther, alors qu'au contraire la présence unique de cet argument fait contraste avec la teneur d'autres traités apologétiques contemporains qui s'y consacrent obsessionnellement. M. Morgain parie pour une théologie subtile et novatrice, sur une profonde sincérité, dans la foi et dans la volonté d'aboutir à tout prix, c'est-à-dire dans le souci du théologien de recréer l'unité de l'Église.

Il manque donc à cette édition une troisième introduction, pour préciser au lecteur que ce spectre d'interprétation, très large et contradictoire, provient de ce que l'analyse théologique reste à faire. Car si enfin l'ensemble du texte est précédé d'un « sommaire » où les éditeurs résument le texte (quatre livres de respectivement 14, 12 5 et 16 chapitres), les notes des éditeurs sont exceptionnellement pauvres et le choix en est aléatoire : quelques thèmes font l'objet de notes approfondies (p. 138 sur l'excommunication) ; d'autres sont de pure paraphrase (p. 399). Le travail interprétatif et critique n'est pas fait, à la fois en diachronie (histoire de l'église et de l'ecclésiologie) et en synchronie (comparaison avec écrits contemporains).

Cette édition ne peut qu'inciter les chercheurs notamment à travailler sur les références scripturaires (textes canoniques et non canoniques, selon les protestants, choix de tels épîtres ou de tel évangile plutôt que de tel autre), sur le choix d'utiliser tel ou tel père de l'Église, sur l'originalité des arguments, dans leur choix et dans leur traitement (par exemple sur l'iconoclasme), sur le rapport avec l'Ancien testament et la religion juive, etc.

Il est vrai que le texte de Richelieu est en soi lumineux, et fort de son style énergique, répondant parfaitement à son titre. La méthode est un des maîtres mots de la pensée philosophique du dix-septième siècle et renvoie à une modernité: il ne s'agit plus de recourir aux arguments d'autorité, mais d'adopter une attitude intellectuelle. Cela revient ici à citer les textes des adversaires, sans les faire disparaître par une quelconque censure; cela revient à éliminer au maximum la polémique, sans pour autant renoncer à un texte inspiré; cela revient à reconnaître les défauts et errements des hommes d'Église et de certaines pratiques, ainsi présenter la contre réforme comme une réforme; cela revient à mettre en évidence le caractère positif de la Réforme qui oblige à transformer le discours théologique, à le moderniser en l'inscrivant dans la mise au point d'une méthode, qui obéit aux mêmes critères de distinction et de clarté que la méthode cartésienne.

Par cette intelligence de l'Église que démontre la *Méthode*, texte profondément catholique, pas du tout philosophique et pourtant qui sait se dire dans les termes de la philosophie (contre Bérulle), Richelieu théologien se révèle aussi puissant que le Richelieu politique: la même force de conviction, le refus de recourir au principe d'autorité, la pédagogie, la simplification de la foi, la clarté de la vision. En penseur habité par le sens de l'Église comme il l'est par le sens de l'État, il conçoit une méthode, un chemin, inscrit dans l'histoire de l'Église qu'il sait rappeler et qui se confond avec l'Église au sens catholique du terme, ouvrant à une certaine modernité qu'il conviendrait aussi d'établir sur différents dogmes, par rapport aux évolutions conciliaires ultérieures.

SYLVIE TAUSSIG

★

Il Rinascimento italiano e l'Europa, coordinatori Giovanni Luigi Fontana e Luca Molà, vol. I, *Storia e storiografia*, a cura di Marcello Fantoni, [Venezia], Fondazione Cassamarca-Angelo Colla editore, 2005, I-XII, 810 pp., 214 tavv. f.t.

È QUESTO il primo volume di una vasta impresa storiografica e editoriale in 12 volumi annunciati, cui la meritoria Fondazione Cassamarca, presieduta dall'avv. Dino De Poli, si accinge, sotto l'egida di un prestigioso comitato scientifico internazionale, con l'obiettivo di verificare le relazioni tra il Rinascimento italiano e l'Europa e di contribuire al rinnovamento e al rilancio dell'immagine storiografica dell'Italia del Rinascimento, anche nelle

sue proiezioni verso campi che storiografici non sono, ma che investono la coscienza comune, la mentalità colta, e il mercato (e non solo quello delle idee). Il volume si articola in cinque sezioni (*Il Rinascimento come problema, Stereotipi e incongruenze, La geografia del Rinascimento, Gli strumenti della diffusione, Il mito e l'immagine*), con ricchi e stimolanti contributi di 31 studiosi italiani e stranieri, che sarebbe impossibile recensire tutti, in via sia pure molto sintetica, in questa sede. Ci soffermiamo pertanto a considerare soprattutto i temi della prima sezione, la cui trattazione ha rilievo fondante e conferisce il tono all'intero volume e al progetto complessivo di cui esso fa parte, offrendo per le altre e per qualcuno dei saggi in esse pubblicati più rapide allusioni.

Poche categorie storiografiche sono forse intimamente legate alla costituzione e alla memoria identitaria e ai valori costitutivi dell'Europa moderna più di quella di Rinascimento. Discorrere intorno al significato di Rinascimento come categoria interpretativa della storia dei secoli XIV-XVI ha infatti sempre comportato, nell'età moderna e contemporanea, mettere in gioco prospettive e orientamenti di chi quella categoria discuteva, la sua ideologia, la sua identità. Pertanto, in questo primo volume è stata proposta e sviluppata una riconsiderazione del lungo dibattito intorno alla categoria di Rinascimento, e alle relate categorie di Medio Evo, Riforma, Controriforma, nonché di 'decadenza italiana' e di identità della Nuova Italia, dell'Europa moderna e della cosiddetta *Western Civilization*, e ai diversi sfondi teorici, culturali e ideologici che hanno di volta in volta accompagnato questo dibattito, a diverse latitudini della cultura europea e non solo europea, intrecciandosi con la 'invenzione delle tradizioni' della modernità, particolarmente intensa, come pratica culturale, fra Ottocento e Novecento, e quindi anche con miti e rivendicazioni genealogiche che i 'moderni' hanno fabbricato o compiuto guardando al Rinascimento.

È questo il tema che viene affrontato soprattutto, ma non esclusivamente, nella Prefazione di Giovanni Luigi Fontana e di Luca Molà, nell'articolo *Storia di un'idea* di Marcello Fantoni, e nei saggi della prima sezione, firmati da Jean Delumeau, John Monfasani, Amedeo Quondam e Cesare Mozzarelli. La verifica della categoria di Rinascimento tentata in questa sede non è certo inconsapevole dell'orizzonte storico immediato di interessi vitali, passioni e prospettive culturali in cui essa verifica deve compiersi e si compie. È lucidamente dichiarato da Fontana e da Molà nella Prefazione a questo volume, laddove scrivono che nel momento in cui «la comunità europea si sta espandendo geograficamente senza riuscire a trovare unanimi consensi per definire le proprie matrici culturali e in cui l'Occidente, alle prese con serpeggianti 'conflitti di civiltà', si interroga sull'essenza della sua identità, ci sembra ancora più urgente e necessario discutere senza veli ideologici su uno dei periodi fondamentali della loro formazione civile, economica e culturale», affinché si possa aiutare «la comprensione delle comuni radici della civiltà occidentale e, attraverso un Rinascimento divenuto patrimonio di tutti, del ruolo avuto dalla cultura italiana nel lungo processo della sua costruzione» (Prefazione, p. XII).

Ma non è un caso che sul crinale fra xx e xxi secolo il dibattito sul Rinascimento si nutra di quelle preoccupazioni per l'identità e la cultura della nuova Europa cui fanno riferimento, non retoricamente, Fontana e Molà nella prefazione a questo volume, firmata a un anno dall'approvazione del testo di quella che sarebbe dovuta essere la Costituzione europea. E non è un caso che proprio nell'anno 2001 storici di tutto il mondo, rappresentanti degli istituti affiliati alla *Fédération internationale des Sociétés et Instituts d'Etude de la Renaissance*, si siano riuniti a Ginevra, in un convegno dedicato alle prospettive degli studi sul Rinascimento e allo stato di salute della categoria di Rinascimento. E che in quella sede fosse evidente, come rilevò Robert Muchembled nel suo contributo, che l'«atelier de l'historien» non può restare «isolé des mouvements, des tensions et des drames qui affectent la société extérieure», e che anzi, «la fin de la guerre froide, l'effacement du monde bipolaire, matérialisé par la chute du mur de Berlin en 1989, ont contribué à réorienter les flux de la recherche vers de directions nouvelles» (R. MUCHEMBLEMED, *Processus de réflexion et médiations*, in *L'Etude de la Renaissance nunc et cras*, Atti del convegno di Ginevra, a cura di M. Engammare, M.-M. Fragonard, A. Redondo e S. Ricci, Genève, Droz, 2003, «Travaux d'Humanisme et Renaissance», vol. 381°, pp. 173-195: 173).

Petrarca e Vasari scrissero di 'rinascita' nel momento in cui dovettero definire ciò che anche attraverso le loro menti e le loro mani, e quelle di artisti, eruditi, scrittori, poeti delle loro generazioni, si stava compiendo nella cultura italiana: essi definivano con una categoria ciò che gli sembrava rappresentare il loro compito e il loro destino, e per definire se stessi si riferivano a una alterità assunta come non più coltivata o offuscata, l'antico, di contro a un presente o a un passato prossimo rispetto al quale essi stavano prendendo coscienza e distanza critica.

Quando D'Alembert, nel *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie*, assume il Rinascimento nella lingua, nella poesia, nello stile, nella retorica e nella memoria storica, adattando lo schema baconiano della genesi e della struttura del sapere umano, come aurora della rivoluzione artistica, estetica, filosofica e scientifica dei secoli xvii e xviii, corrisponde a un interesse suo proprio e degli enciclopedisti di annodare la battaglia per il 'rischiamento' a una esperienza storica in cui riconoscere le proprie matrici.

Sismondi e Ruskin, Michelet, Burckhardt e Symonds, e quanti altri, nel xix secolo, riapprontarono la categoria di Rinascimento e la riempirono di ben determinati sensi e caratteri, lo fecero, tutti, nel contesto di esigenze e problemi ad essi contemporanei. Di volta in volta, queste esigenze o questi problemi si chiamavano cesarismo bonapartista e nuova utopia sociale evangelico-cristiana (si pensi a Sismondi); recupero della cultura artistica e della consapevolezza storica del Medio Evo e dei suoi valori positivi, segnatamente quelli spirituali, comunitari ed estetici, in un determinato ambiente di ricerca religiosa, politica ed estetica (il riferimento è a Ruskin, ma dopo di lui vi è stata una importante linea di interpretazione storica del Rinascimento che, da Gebhart a Thode a Burdach, ha sottolineato tratti di continuità fra il

Rinascimento e il Medio Evo, ponendo mente a Francesco, a Gioacchino da Fiore, a Dante, a Savonarola); ricostruzione della identità libertaria, laica e filantropica della Francia e delle sue lontane origini dopo gli eventi del 1851 e il cesarismo neobonapartista (e qui si allude a Michelet); oppure ancora si chiamavano centralità dell'individuo e sua incontenibile potenza eroica, insieme dissolutiva e creativa (si pensi ovviamente a Burckhardt), quando a metà del secolo XIX in Europa si compiva la rivoluzione borghese e industriale, con il conseguente appiattimento omologante della vita e i connessi inestetismi, alla vigilia della massificazione caratteristica degli Stati-potenza, Stati-caserma e Stati-officina. O ancora, e passiamo a Symonds, il contesto in cui questi offre la sua intensa narrazione storica del Rinascimento è quello in cui la trionfante borghesia angloamericana si sente alla guida della civiltà occidentale e cerca di codificare i propri gusti estetici e di fissare la genealogia della propria ideologia politica, guardando alle repubbliche rinascimentali di Firenze e di Venezia, al loro splendore artistico, alla potenza economica dei loro gruppi dirigenti.

E come non sottolineare quanto il dibattito sul Rinascimento sia stato legato, nel XX secolo, a una passione di libertà, di democrazia e di memoria storica conculcata o minacciata da totalitarismi che recano spesso come più o meno espliciti tratti programmatici l'anti-umanesimo e l'anti-storicismo, e non possiamo non citare i casi di Garin, di Cantimori, di Kristeller. E ancora, come in quel dibattito si reagisse a tentativi di coonestazione intellettuale di quei totalitarismi, a tesi asserenti che nella azione politica, per esempio del fascismo italiano, si desse la realizzazione o la ripresa in forma nuova del Rinascimento, o il risanamento di scissure che esso Rinascimento aveva lasciato aperte o aveva prodotte: pensiamo ai dissensi, anche sul tema del Rinascimento e della decadenza italiana, fra Croce e Gentile.

Sì che può estendersi a tutti quanti in Europa e fuori d'Europa si siano occupati seriamente di Rinascimento ciò che Garin predicava dei critici e degli interpreti italiani dell'Ottocento: «tutti, gli scrittori neoguelphi o gli storici democratici, i reazionari e i moderati, sono, in fondo, coscienti che il loro atteggiamento nei confronti del Rinascimento è una presa di posizione che investe problemi e argomenti squisitamente contemporanei, è un modo di proporre la propria particolare interpretazione del destino e, se si vuole, del 'compito' storico della civiltà e della 'nazione' italiana» (E. GARIN, *Le discussioni sulla 'Rinascita' nella cultura italiana dell'Età del Risorgimento*, in *Umanesimo e Rinascimento*, a cura di E. Garin, Palermo, 1969, p. 146).

Nel volume curato da Fantoni, c'è dunque, in primo luogo, la messa in discussione della categoria di Rinascimento quale è stata definita in chiave illuministica, romantica, vitalistica e storicistica fra XVIII e prima metà del XX secolo, della connessa teoria della decadenza italiana e del Rinascimento come frutto migliore ma in fondo ultimo frutto originale dello spirito italiano, e del parimenti collegato teorema della esclusione dell'Italia dagli esiti più maturi e diffusi della modernità. Messa in discussione alimentata dal fatto che più non regge una sorta di condizionamento generale ritornante in molte delle decli-

nazioni in queste chiavi della teoria del Rinascimento, che è stata anche, per così dire, una teoria dell'Italia e delle sue differenze e distonie rispetto al resto d'Europa, fondata su un nesso forte tra Riforma protestante, Rinascimento e razionalità moderna troppo sveltamente adottato da molti interpreti e non sempre né dovunque né comunque dimostrato o adeguatamente fondato.

Si allude a quello che può definirsi il pregiudizio confessionale. È questo un tema che affiora e riaffiora largamente nei primi saggi del volume, ma anche in molti di quelli successivi. Secondo questo pregiudizio confessionale il Rinascimento fu la rivoluzione italiana nella concezione dell'uomo, nelle lettere e nelle arti, destinata a fruttificare nella modernità illuminista e poi rivoluzionaria e infine liberale dei Paesi dell'Europa settentrionale e più tardi nel nord-America, e comunque nella modernità che ha sullo sfondo o la Riforma protestante nelle sue varie espressioni, o un cattolicesimo gallicano e giansenista, insofferente di Roma, o ancora una qualche forma di razionalismo religioso, ma segnò anche l'inizio della decadenza morale e politica dell'Italia, dovuta non solo, dopo la metà del Cinquecento, alla egemonia spagnola, ma anche e soprattutto agli istituti della Controriforma cattolica e alla morale gesuitica. Pregiudizio in realtà non del tutto di confezione straniera e posteriore alla Riforma protestante – si pensi alla predica di Ognisanti del 1494 di Girolamo Savonarola, che identifica l'Italia del tempo con il cuore corrotto e depravato della Chiesa cattolica, e che, culla di ogni vizio, merita pertanto, artefice Carlo VIII, la giusta punizione divina, o alla celeberrima pronuncia di Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, relativa agli italiani «senza religione e cattivi», oltre che privi di unità politica e di vigorosa vita civile, proprio per effetto della Chiesa di Roma. Giudizi cui dopo la Riforma faranno eco le doglianze dei primi eretici italiani, come quell'Alessandro Ressa di Imola, che confessava all'inquisitore, nel 1551, di ritenere gli italiani «pharisei, huomini senza fede et senza pietà», e che i veri cristiani fossero solo «la gente d'Allemagna».

Pregiudizio che potenziato dai primi *touristes* protestanti del Cinque e Seicento, e con articolazione storiografica nei calvinisti Sismondi e Guizot, ma anche nello stesso Burckhardt, si ripete nei tanti osservatori, viaggiatori e studiosi protestanti, o talvolta anche cattolici, ma dell'Europa del nord, e dà corpo all'immagine delle 'due Italie': l'una nobile e grandiosa nel paesaggio e nelle memorie classiche, medievali e rinascimentali, l'altra viziosa, corrotta e imbellè nella sua attuale vita religiosa e civile, secondo la formula resa celebre da Shelley: «Ci sono due Italie [...]» (cit. in M. BELFANTI, G. L. FONTANA, *Rinascimento e made in Italy*, pp. 617-36: p. 623).

Questa visione filtra nella autoctona teoria della decadenza italiana, in De Sanctis, che la adopera trattando la scissione fra arte e vita; in Gentile, quando avverte che l'umanesimo fonda la modernità ma in Italia degenera, fra Cinquecento e Seicento, nell'egoismo cinico del 'letterato' e del 'cortigiano', che sarebbe stato compito dell'Italia fascista sradicare, e con diversa modulazione in Croce, che problematizza e riarticola però il tema della decadenza dell'Italia, e quello connesso della Controriforma.

In questo contesto, riterremmo non privo di significato segnalare, accanto al pregiudizio religioso o confessionale verso l'Italia, un'altra precondizione della teoria del Rinascimento e della decadenza italiana, che pare singolarmente importante, e che torna continuamente nei diversi punti di vista degli europei sull'Italia e spesso si salda fortemente con il pregiudizio confessionale. Essa è rappresentata dalla cosiddetta teoria dei climi e dei relativi 'spiriti' dei popoli, che rielaborata a fine Cinquecento da Jean Bodin nel libro *v della République* (ma c'è già in Aristotele e in tutta la cultura antica, sia storiografica che medica, e corrobora la distinzione aristotelica e classica fra civiltà e barbarie), si riassume corposa, a metà del Settecento, nella terza parte dell'*Esprit des lois* di Montesquieu, e si ritrova, in controtelaio, persino nel Kant precritico, in quella distinzione dei popoli sulla base delle diverse inclinazioni al sublime o al bello delineata nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, oltre che ancora in pieno Ottocento. Crediamo sia importante notare il nesso che lega pregiudizio confessionale e pregiudizio climatico: ovvero la rottura della unità e omogeneità del genere umano assicurata nella medievale *res publica christiana*, quale viene esercitandosi dal pensiero moderno sulla scorta di due eventi caratteristici della età del Rinascimento, la scoperta dell'America e la esplorazione e conquista europea degli altri continenti, e di altri, insospettati climi e umani imperi, e lo scisma luterano, con le sue conseguenze politiche, culturali, spirituali. Nel pieno riconoscimento della funzione storica di questa inclinazione politica della teoria dei climi, che cominciò a selezionare i popoli secondo i diversi contesti ambientali e i differenti bisogni naturali, supposti o reali che fossero, e operò il superamento dell'universalismo cristiano medievale, va pure ricordato che ad essa non può non risalire una immagine necessitata dell'Italia, come terra di ammaliante natura e di creatività individuale fuori del comune, ma anche di scarsissima indole morale e civile nei suoi abitanti.

Queste due assai influenti precondizioni – pregiudizio confessionale e pregiudizio 'climatico' – dello sguardo sull'Italia e sull'Italia del Rinascimento non hanno più senso, e da molto tempo. Il pregiudizio confessionale, che fondato su una non pacifica e molto discussa connessione fra Riforma e Rinascimento significa in realtà attribuire un certo valore o disvalore antropologico e morale a una determinata scelta religiosa, è stato eroso dalla secolarizzazione della civiltà occidentale e insieme dai progressi dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso, e dalla progressiva acquisizione del carattere non automatico e non necessario del rapporto tra Riforma protestante e modernità, mentre gli ultimi decenni di studi sulla Controriforma, sia nei suoi aspetti istituzionali (per esempio sull'Inquisizione), che nei suoi riguardi sociali, morali e culturali, hanno per un verso posto a revisione la 'leggenda nera' su di essa, e per un altro hanno fatto luogo a una storia di intolleranze contrapposte, che intesse tutto il secolo che diciamo 'di ferro', o che altri definiscono come *Konfessionelles Zeitalter*, a più latitudini dell'Europa e del nuovo mondo. Quanto alla teoria dei climi, che fu base per tentativi di una moderna teoria della forza e della sovranità, di essa ha fatto poi giustizia quella riunificazione

riduzionista dell'umanità in termini di ineluttabilità universale del capitalismo provvista, da punti prospettici contrapposti, dalle dottrine liberiste e dal socialismo scientifico, e che l'attuale idea di globalizzazione economica e più ampiamente umana restituisce in forma aggiornata e diversa.

La fine della teoria del Rinascimento come apogeo e insieme decadenza ed esclusione dell'Italia dalla modernità – e qui il nesso fra Rinascimento, dibattito su di esso nei secoli e problema della identità italiana è specialmente illuminato nei saggi di Fantoni e di Mozzarelli – dovrebbe consentire, come rilevano Fontana e Molà nella *Prefazione*, di riapprezzare le «forme e [gli] strumenti di quella disseminazione della civiltà italiana in chiave 'transculturale' e 'transconfessionale' che, nel dispiegarsi di un 'lungo Rinascimento' europeo, divenne una delle condizioni fondamentali del processo di civilizzazione del mondo occidentale», e dissolvere il «cono d'ombra» che ha «associato la perdurante vitalità culturale di molti centri italiani alla prolungata fortuna dei loro prodotti ed artefici all'estero, elementi che avrebbero invece dovuto indurre a qualche rimeditazione sul *cliché* del 'fatale declino' tardo cinquecentesco e secentesco della penisola» (p. ix).

Nella seconda sezione del volume, intitolata *Stereotipi e incongruenze*, si è inteso individuare una serie di casi particolari della applicazione della categoria di Rinascimento che più largamente testimoniano difficoltà applicative, o registrano, appunto, incongruenze, varianze, distonie. *In primis*, lo Stato, oggetto del saggio di Humfrey Butters, *La storiografia sullo stato rinascimentale*, e, in una sua forma e mito particolare, lo Stato repubblicano, affrontato da Alison Brown nel contributo *Il Rinascimento repubblicano*. Articolo molto denso e molto utile, quello di Butters, che muove dalla consapevolezza del contrasto tra periodizzazioni culturali e periodizzazioni politiche che siano relative all'età del Rinascimento e dalla centralità che tuttavia proprio nella più celebre interpretazione del Rinascimento, quella di Burckhardt, denota lo Stato-principato o signoria rinascimentale come *Kunstwerk* e quale soggetto promotore della 'rinascenza' in tutti i campi, letterario, artistico, estetico. Ma alla fine di una accurata ricognizione di oltre cento anni di letteratura sull'argomento, Butters approda a un bilancio molto severo: la politica e la vita statuale dell'età del Rinascimento hanno assai poco di davvero 'rinascimentale' e di 'rinascimentale' nel senso di fondativo della modernità. Nella storiografia più recente emergono i profili di continuità piuttosto che di rottura tra gli Stati rinascimentali e le forme politiche del Medio Evo, e le stesse grandi monarchie nazionali inglese, francese, spagnola, a non dire delle complesse e variegate condizioni degli Stati regionali della penisola italiana, o dell'Impero, non solo non dimostrano ancora di essere davvero Stati assoluti o del tutto burocratici e centralistici, ma rilevano molte persistenze di governo contrattuale, cetuale, corporativo, che agisce per privilegi, immunità, libertà, perpetuando organismi e tradizioni costituitesi nel Medio Evo. Nulla togliendo, con questo, alla intensissima relazione fra i protagonisti della vita di quegli Stati, anche attraverso la dimensione della corte, e la vita artistica e intellettuale che più facilmente si lascia definire come rinascimentale.

Il saggio di Brown sul repubblicanesimo ripercorre la genesi e dimostra l'intensità della ideologia repubblicana dove essa fiorisce, ripercorre i suoi rapporti con i modelli classici, fortissima la suggestione soprattutto di quelli romani, ma anche i suoi tratti di continuità con il Medio Evo, benché il repubblicanesimo del Rinascimento dimostri un senso più vasto e culturalmente più variegato che non quello corporativo dei primi Comuni. Una vicenda scandita in più fasi, e che muove dalla cultura delle città-Stato per approdare a forme di statalismo di tipo classico ed elitario, e che ha al centro i due grandi e così diversi esempi di Firenze e di Venezia. Brown lumeggia le ambiguità della ideologia repubblicana e anche i forti contrasti fra questa ideologia, e la sua retorica, e le effettive realtà politiche e sociali delle repubbliche italiane, fino a sorprendere la crisi dell'una e delle altre, nel momento in cui, nei primi decenni del Cinquecento, e il riferimento d'obbligo è a Machiavelli e Guicciardini, dalla crisi dell'idealismo repubblicano e della stessa prassi concreta degli istituti repubblicani germina un nuovo realismo politico connesso con una nuova teoria del principato.

Ulteriore dialettica tra stereotipi e incongruenze è senz'altro fornita dagli studi di storia economica dedicati nel xx secolo al Rinascimento, dei quali Franco Franceschi e Luca Molà offrono una assai efficace rappresentazione dal titolo *L'economia del Rinascimento: dalle teorie della crisi alla 'preistoria del consumismo'*. Essi prendono le mosse dalle polemiche che nella seconda metà del secolo scorso divisero i sostenitori della tesi di una 'stagnazione' economica nei secoli del Rinascimento, avviata con la grande crisi di metà Trecento, e i fautori, fra i quali Cipolla, dello studio di altri indicatori economici, quali il reddito pro capite, che in quei secoli sembra piuttosto crescere che diminuire, e il mutamento nella tipologia e nella geografia delle produzioni e dei traffici, validi a definire le caratteristiche di quella fase della storia economica europea. Franceschi e Molà ripercorrono inoltre la messa in discussione di uno schema storiografico (autore il medievista Saporì, la cui tesi tanto interesse suscitò ad esempio in Cantimori), secondo il quale il vero rinascimento economico dell'Italia e dell'Europa settentrionale risale a non prima del xiii secolo, per esaurirsi appunto nella crisi del Trecento, e che i secoli del Rinascimento nella cultura e nelle arti sono stati appunto secoli di declino economico, destinato ad aggravarsi nel Seicento. I nostri autori mostrano molto utilmente come questo schema, e questa discronia fra rinascimento economico e rinascimento culturale, sia stato messo in crisi rinnovando una tanto suggestiva posizione di Roberto Lopez, secondo il quale stagnazione ci fu, ma gli uomini del Rinascimento vi reagirono con un investimento in cultura e in oggetti d'arte, di pregio e di lusso senza precedenti nella storia europea, e che dovette verosimilmente sorreggere e finanziare la grande rinascita artistica e letteraria del Quattro-Cinquecento e segnata anche l'incipiente mercato della stampa. Una prospettiva che attualmente sembra ispirare un campo di indagine molto interessante, che connette la storia della cultura materiale e dell'economia alla storia del mercato d'arte, del collezionismo e del gusto e dei rapporti tra economia e arte.

Veniamo alla religione, oggetto del saggio di SANTO BURGIO, *Rinascimento laico, pagano o cristiano?*, che illustra le forti difficoltà e le robuste contrapposizioni in cui le diverse correnti storiografiche si sono ritrovate nel risolvere, anche e soprattutto in relazione ai nessi Rinascimento-Medio Evo, Rinascimento-modernità e Rinascimento-classicismo, il carattere religioso del Rinascimento in un atteggiamento comune o determinante o esclusivo, dovendosi piuttosto riconoscere come la vita spirituale di quell'epoca fu costantemente segnata da una assai complessa relazione e mescolanza fra reviviscenza di miti pagani, spinte fantastiche, magiche, misteriche, esoteriche, rilancio o riforma della *pietas* cristiana, religione naturale e razionalismo religioso; conciliazione tra filosofia, umanesimo, tradizioni esoteriche e cristianesimo, rivolta anti-dogmatica o anti-chiesastica, fughe scettiche e scettico-fideistiche e profetismo.

Collegata a questa messa in discussione della categoria di Rinascimento quale è stata definita tra XVIII e XX secolo anche in relazione alla teoria della decadenza italiana è la seconda istanza critica che sembra abbia ispirato, fra le altre, la proposta del curatore di questo volume, ovvero l'esigenza di rivedere non solo la declinazione del rapporto fra Italia ed Europa, e i tempi e la durata di questo rapporto, ma anche la declinazione locale del Rinascimento in Italia, ovvero il suo costitutivo carattere policentrico, a integrazione e revisione di quei primati fiorentini e veneziani che spesso per motivi contingenti o anche ideologici hanno dominato la scena degli studi sul Rinascimento: ed è il tema della terza sezione, *La geografia del Rinascimento*, che investe la pluralità di 'rinascimenti' vissuti dalla penisola, da Napoli a Firenze, da Roma alle tante 'province' italiane.

La quarta sezione, *Gli strumenti della diffusione*, affronta i variegati e ampi canali attraverso i quali il Rinascimento maturato in Italia, nella suddetta articolazione locale e regionale, sembra unificarsi nella comunicazione verso l'Europa, raggiunta per il tramite di molte strade: la trattatistica sul galateo, la corte e il comportamento sociale, il teatro, l'architettura, il mercato degli oggetti e delle opere d'arte, l'amplificazione letteraria delle esperienze compiute dai visitatori stranieri nel *grand tour*, progenitore del turismo 'culturale' di massa nel nostro Paese.

Nella quinta e ultima sezione, *Il mito e l'immagine*, la fortuna del Rinascimento italiano nella letteratura e nell'arte e finanche nello stile di vita e nel gusto europeo e nord-americano dell'Ottocento e del primo Novecento appare giustamente come la base su cui introdurre due spunti prospettici nuovi: il Rinascimento come antico e illustre suggello d'origine dell'attuale *made in Italy*, componente suggestiva e ora inconsapevole, ora consapevole, dell'odierno *marketing* del prodotto italiano di lusso, e il modo in cui il Rinascimento è diventato oggetto di rivisitazione da parte della cinematografia fin dalle sue origini, ulteriore dimostrazione della sua vitalità nella memoria storica e nella sensibilità dell'Occidente.

SAVERIO RICCI

Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition, ed. Richard M. Golden, Santa Barbara-Denver CO-Oxford, ABC-CLIO, 2006, 4 voll., xxxvi, 1238 pp.

DA qualche anno, soprattutto nell'area anglosassone, fioriscono i dizionari e i *companions* tematici (si pensi solo all'*Encyclopedia of Reformation* e alla serie oxoniense di dizionari storici). La vasta opera coordinata da Richard M. Golden si aggiunge a quelle apparse e si presenta come uno dei risultati migliori in un genere che intende combinare divulgazione, informazione scientifica e messa a punto degli studi. La storia della stregoneria contava altri lemmari di poche voci e un'opera più ristretta e datata (quella stilata da Rossell Hope Robbins nel 1959). Con i quattro volumi curati da Golden l'ambizione è stata più vasta e il risultato all'altezza degli obiettivi. Il lettore spazia tra 750 voci (complete di rimandi, di tavole iconografiche e di bibliografie aggiornate) redatte da 170 autori di circa trenta paesi diversi. Vi si oltrepassano così i confini dell'Occidente e quelli spaziali del tardo medioevo e della prima età moderna, che pure intendono definire e caratterizzare l'opera. Aperta al contributo degli antropologi, l'*Encyclopedia* si occupa anche dell'Africa e si spinge oltre l'epoca dei Lumi nel tentativo di rintracciare le origini antiche della credenza nei malefici e nelle streghe e la sopravvivenza moderna di paure e di accuse che causarono la morte di molti processati soprattutto tra il xv e il xviii secolo dell'era cristiana. La qualità dei contributi è garantita da un comitato scientifico di cui hanno fatto parte Wolfgang Behringer, Gustav Henningsen, Brian Levack, Bill Monter, James Sharpe e Mary Wiesner-Hanks. Robert Muchembled è autore di una premessa che è anche uno sguardo aperto su quanto resta da conoscere; Golden presenta l'opera in un'introduzione in cui spiega i criteri di selezione delle voci (mi chiedo però perché la lista che compare all'inizio di ciascun volume non sia stata depurata delle voci progettate e rimaste solo sulla carta). Basta poi uno sguardo alla lista degli autori – tra i più illustri specialisti internazionali – per rendersi conto della qualità del testo. Il lettore si imbatte così in scelte scontate e in altre meno ovvie: le voci sull'età contemporanea, per esempio (una è dedicata al culto nazista per il magico); quelle storiografico-tematiche (acculturazione, capitalismo, machiavellismo, paura); quella sugli errori interpretativi riguardanti la caccia alle streghe; la ricca serie di contributi sul cinema, sulla psicanalisi, sulle arti figurative (non solo Goya, ma Hogarth) e sulla letteratura (Faust, Arthur Miller, l'opera); la voce dedicata al passo dell'*Esodo* usato come legittimazione scritturale della persecuzione. Non mancano le voci 'di genere' e altre molto utili a riassumere i risultati della ricerca in corso (segnalo solo il contributo sulla questione, rilevante, del progressivo declino della credenze nei malefici e nel sabba, quello sulla cronologia dei processi, quello sulla *discretio spirituum*, quello sulla geografia del fenomeno e quello sui casi di possessione e di stregoneria accaduti dopo l'Ottocento). Si può lamentare la quasi completa assenza di questioni e autori libertini, e la-

scia perplessi la scelta di inserire voci dedicate non solo ai grandi storici e studiosi del passato, ma anche a quelli viventi. Ma se una critica si può muovere all'impianto dell'opera è forse di aver dato un rilievo piuttosto marginale alle tre inquisizioni moderne e all'area mediterranea, sicuramente meno interessata, almeno dopo il Seicento, da episodi cruenti. L'Italia avrebbe meritato un trattamento del tutto simile a quello riservato all'area tedesca, per la quale si distinguono quattro macroaree (il Regno di Napoli non è assimilabile al Piemonte) – e gli studi di John Tedeschi, Adriano Prosperi e Gianni Romeo una maggiore considerazione. Né si capisce il motivo per cui, tra le voci dedicate alle inquisizioni, ne figuri una per Venezia, come se si trattasse di un foro diverso rispetto agli altri del Sant'Uffizio. Sono però obiezioni marginali nei confronti di un'opera che, per vastità e serietà, è destinata a diventare un punto di riferimento per gli studiosi e, ci si augura, per il lettore colto.

VINCENZO LAVENIA

★

GIOVANNI PAPULI, *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006, 490 pp.

L volume, promosso dal Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Università di Lecce per rendere omaggio a Giovanni Papuli in occasione del suo collocamento fuori ruolo, raccoglie tredici saggi, scritti dallo studioso fra il 1974 e il 1999, che documentano con completezza il suo impegno ermeneutico e il ruolo decisivo da lui avuto in quella straordinaria rifioritura degli studi vaniniani che ormai si è soliti definire *Vanini-Renaissance*.

Da un punto di vista storico la produzione storiografica di Papuli si colloca in un momento particolarmente felice. Dopo la battuta d'arresto segnata dagli studi corvagliani, ostinatamente centrati sulla tesi del «plagio gigantesco» e della conseguente mancanza di originalità del Taurisanese, la rinascita degli studi vaniniani era già stata avviata dalle ricerche di Antonio Corsano, soprattutto con la serie di saggi *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, comparsi sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1958, cui a poco più di un decennio di distanza (1970) si erano affiancati i fondamentali contributi del Namer, per il quale l'opera vaniniana va interpretata come un'antropologia di matrice naturalistica, e del Nowicki, che propone la visione di un Vanini sovversivo sotto il profilo religioso, critico del sistema politico del tempo e insieme promotore di un'utopia sociale.

In tale ambito Papuli, discepolo di Corsano, si muove lungo la linea interpretativa tracciata dal maestro, il quale, oltre a porre l'istanza di approfondire il problema storico, ovvero di collocare ed intendere la personalità e i testi del Salentino nel contesto della cultura del tempo, scorgeva in lui il momento di transizione e di passaggio dal tardo Rinascimento al *libertinage érudit* e da questo all'Illuminismo settecentesco. Sono questi i due punti che restano come insuperabili capisaldi in tutta la venticinquennale esplorazione della

filosofia vaniniana compiuta da Papuli. Già nei primi due saggi, entrambi del 1974 (*Per una revisione della biografia di Giulio Cesare Vanini* e *Un'autobiografia filosofica: gli scritti di G. C. Vanini*), la lezione corsaniana si traduce in una puntuale indagine sulle annotazioni autobiografiche sparse nelle due opere del Salentino con l'esplicito intento di «cogliere l'effettivo momento genetico della sua filosofia» (p. 205) e di scoprire fino a che punto egli abbia avuto consapevolezza della rottura con il passato (p. 247). Ricostruito il nesso tra la vicenda speculativa e quella biografica, Papuli non manca di puntualizzare che il pensiero vaniniano non costituisce «il risultato di una pacifica elaborazione scolastica», ma si nutre «di un preciso impegno di rinnovamento culturale, anzi, di sovvertimento dell'assiologia tradizionale» (p. 248). Tale riconoscimento costituisce già di per sé un innegabile progresso rispetto alla lettura corsaniana, dalla quale lo studioso si distacca per il fatto di respingere una valutazione dualistica dei due scritti vaniniani: non più un *Amphitheatrum* ortodosso e un *De admirandis* marcatamente naturalistico e dissacrante, ma entrambi testi che si inseriscono «nel contesto di una cultura filosofica e di un fermento sociale» ed «hanno già una dimensione europea» come termini esemplari per «cogliere il momento genetico del *libertinisme érudit* e la forza di attrazione che esso esercita nonostante la sua interna dilacerazione tra conformismo e ribellismo» (p. 250).

Rigorosamente ostile ad ogni tentativo di facile e gratuita attualizzazione del pensiero vaniniano e all'abuso della categoria dei 'precursori', Papuli è altresì avverso ad ogni lettura suggerita *ab ira et studio* e quindi alle opposte manipolazioni che del pensiero vaniniano sono state proposte sia da Arpe, che pretende di ricondurlo nella sfera della pura ortodossia religiosa, sia dal ghibellinismo post-risorgimentale che fa del Salentino un martire del libero pensiero. Lo stesso taglio ermeneutico caratterizza il saggio del 1977 (*Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*), ove nel confronto con le interpretazioni di Charbonnel, Corsano, Namer e Nowicki, e rispetto alla matrice padovana e al tendenziale slittamento verso il libertinismo, Papuli puntualizza per un verso che l'assimilazione dell'aristotelismo eterodosso da parte del Vanini «non ha affatto come esito il suo allineamento con gli ultimi e scialbi continuatori della Scuola di Padova, [...] giacché egli non combatte [...] una battaglia [...] di retroguardia», e, per l'altro verso, che il suo inserimento tra i libertini eruditi non esclude un suo differenziamento da essi (p. 289). Si riconosce cioè che il disegno filosofico del Vanini è «estremistico e radicale» e mira alla «sovversione del rapporto religione/potere»; sicché da un lato travalica «il rigido conservatorismo che caratterizza la tradizione aristotelico-padovana» e dall'altro prende le distanze dall'atteggiamento tipicamente elitario dei *libertins*, dalle loro propensioni scettiche e dal loro conformismo politico (pp. 293-294).

Non si tratta di una incrinatura della tesi del Vanini snodo tra il tardo Rinascimento e il *libertinage érudit*, quanto piuttosto di una più marcata accentuazione della peculiarità della sua fisionomia intellettuale, la cui irridu-

cibilità si appalesa nella misura in cui si fa luce sulla 'profonda originalità' del pensatore taurisanese, la quale si impone «anche nei confronti delle correnti filosofiche alle quali egli è indubbiamente legato» (p. 295), poiché – aggiunge Papuli – «il suo pensiero continua a rivelarsi [...] fecondo pur quando, più che essere posto in relazione con le fonti da cui speculativamente deriva e con le aree culturali in cui esso è immediatamente recepito come dottrina esemplarmente ricca d'insegnamenti eruditi, sia invece ricondotto al suo stesso impegno a contribuire validamente al rinnovamento dell'uomo e della società» (pp. 294-295). Si potrebbe osservare a questo proposito che l'influenza corsaniana è mitigata dalla lettura nowickiana e da quella hegeliana: l'una conduce al riconoscimento che la consapevolezza filosofica del Vanini si cimenta nel mondo della prassi, in «una nuova prospettiva di azione sociale in quanto essa è matrice di una decisa alternativa al presente», e l'altra, che propone il Vanini quale scopritore dell'autonomia della ragione umana, induce ad ammettere che il suo pensiero è «una radicale [...] razionalizzazione del mondo della natura e della storia» sulla scia della più progredita tradizione filosofico-scientifica lasciata in eredità dal tardo Rinascimento all'incipiente età barocca. In tale ottica la questione del plagio si avvia al superamento, giacché Papuli intuisce che i testi vaniniani si sviluppano su due livelli: quello delle fonti e quello della *secretior philosophia* destinata alla formazione della gioventù del secolo nascente. Naturalmente l'audacia del Vanini è tutta sul secondo fronte, in cui si ha «l'apertura verso la positiva definizione di una nuova assiologia perfettamente antropocentrica e valida così per l'individuo come per la società» (p. 308).

Nella *Introduzione* alle *Opere* del 1990 Papuli ritorna sull'accusa di plagio perpetrato a danno dei *philosophi* afferenti all'aristotelismo eterodosso padovano ed esamina le possibili giustificazioni suggerite da Charbonnel, per il quale il Vanini tentò di penetrare nella *République des Lettres* come scrittore di talento; da Namer, che fa del Salentino un mero divulgatore della filosofia padovana; da Nowicki, secondo il quale Vanini rivitalizzò scritti ormai invecchiati e privi di mordente, per abbracciare infine l'ipotesi corvagiana di un Vanini «epigono soverchiatore», cioè di un «erede e continuatore delle sue fonti [...] l'ultimo e più avanzato esponente dell'aristotelismo eterodosso del tardo Rinascimento, la prima espressione del moderno *libertinisme érudit*» (p. 45). Quindi il discorso si sposta sulla 'scrittura' vaniniana, sapientemente esplorata in tutte le sue pieghe mimetiche, dall'ambiguità all'ironia, dal ricorso alla doppia verità, che legittima la netta separazione tra *theologia* e *philosophia*, ai diversi contesti protettivi che mettono al riparo il disegno filosofico del Salentino dagli occhiuti censori.

Individuati gli addentellati con l'eredità della tarda Rinascenza, Papuli punta a definire i contorni del libertinismo vaniniano non senza precisare che esso si distingue – per il forte accento sull'*Audacia* e sull'*Eruditio* – dal conformismo conservatore di Pierre Charron e rappresenta invece l'elemento ispiratore della componente della corrente libertina più tendenzialmente eversiva. Vanini, infatti, si inserisce nell'area libertina con un «atteggiamento

irriducibilmente sovversivo dell'*obsequium fidei*, [...] giacché in lui prevalgono, irrefrenabili [...] l'insofferenza e la ribellione» (pp. 62-63). Alle spalle dei suoi scritti ci sono il naturalismo e lo sperimentalismo della filosofia aristotelica, ovvero gli strumenti concettuali che consentono al filosofo di approntare la *pars destruens* del suo pensiero e di condurre un'aspra battaglia contro l'elaborazione scolastica e averroistica dell'aristotelismo e contro le credenze religiose e la *theologia*. Ma la *pars destruens* si salda con la *pars construens*. Dopo il confronto retrospettivo con il passato si passa a quello prospettico con il futuro e, con ineccepibile coerenza ermeneutica, si afferma che dall'assimilazione dell'aristotelismo eterodosso il Vanini è indotto ad approdare, pur con una propria specificità, entro i confini del libertinismo.

Se il saggio su *La scienza e il pensiero libertino: Giulio Cesare Vanini*, edito nello stesso anno in cui vede la luce l'*Introduzione alle Opere*, riconferma la linea interpretativa già delineata, il più recente contributo su *Vanini innovatore o ribelle?* segna l'approdo conclusivo dell'impegno ermeneutico di Papuli e rappresenta, pur se non esplicitamente, una attenuazione dello schema del doppio legame con il pensiero tardo-rinascimentale e con quello libertino. Alla categoria storicistico-corsaniana della 'contestualizzazione' si affiancano «nuovi strumenti metodologici», mutuati dalla psicologia e dalla sociologia, per il cui tramite Papuli definisce i contorni delle tipologie sociologiche dell'innovatore e del ribelle e ritorna, munito di tale bagaglio strumentale, ad esplorare il *libertinage* nell'intento di individuare sia il tipo di intellettuale che approda ad esso e lo edifica, sia le strutture sociali in cui egli opera. In tale itinerario, il ruolo di Vanini si chiarisce sia nel senso di un suo inserimento nella compagine organizzativa della «contestazione libertina», sia in quello di una sua distinzione rispetto agli inconcludenti fermenti culturali degli *esprits forts*. Se questi ultimi mirano al raggiungimento e alla conquista di una «libertà interiore» gelosamente custodita nei confini della propria soggettività, il Vanini non si arresta all'ambito *domestique et privé*, non accetta con rassegnazione «le strutture sociali [...] politiche, economiche, amministrative e giudiziarie in vigore», ma ne respinge ogni legittimazione. Sicché la sua vocazione di «innovatore» viene sempre più a coincidere con quella del «ribelle» impegnato sul versante dell'utopismo e teso ad «imporre delle nuove direttive culturali alla propria vita e un nuovo assetto alla gerarchia della società». Non si tratta, cioè, della ribellione che scaturisce nietzschianamente dal *ressentiment* degli schiavi, bensì di quella che «si nutre della partecipazione altrui», invocata attraverso i suoi scritti che per ciò stesso rappresentano «mete culturali» e «mezzi istituzionalizzati» dell'azione che egli intende intraprendere, che è poi quella «dell'abbattimento di ogni errore e di ogni prevaricazione del potere costituito, di ogni pratica di malvagità e di ingiustizia».

L'altro filone delle ricerche vaniniane di Giovanni Papuli è dato dalla accurata e ricca esplorazione intorno alla fortuna del Vanini. Una dettagliata analisi dei molteplici esiti conseguiti in tale ambito di ricerca richiederebbe ben altro spazio, ma è indubbio che ad esso lo studioso ha dedicato gran par-

te delle sue energie, configurandosi a tutt'oggi come un essenziale punto di riferimento. Qui ci limitiamo a segnalare il notevole saggio del 1975 (*La fortuna del Vanini*), quello sui *Recenti studi vaniniani*, preparato per il Convegno di Studi del 1985, i due lavori dedicati alla interpretazione corsaniana (*Antonio Corsano e l'interpretazione del Vanini* del 1990 e *Il rinnovamento degli studi vaniniani* del 1993) e, infine, l'ultimo contributo su *Testo e interpretazione nei più recenti studi vaniniani* del 1996, ove si discutono le interpretazioni proposte in tre saggi da Armogathe, da Nowicki e da chi scrive. Ed è questo un settore in cui l'indagine dello studioso salentino risulta particolarmente felice, poiché egli si conferma attento esploratore delle matrici culturali, ideologiche e storico-filosofiche da cui prendono le mosse le numerose interpretazioni succedutesi dal Seicento ai nostri giorni.

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

VINCENZO RIZZUTO, *L'avventura di Tommaso Campanella tra vecchio e nuovo mondo*, con prefazione di A. Negri, Cosenza, Brenner, 2004, 210 pp.

IL libro di Vincenzo Rizzuto è un'appassionante biografia sull'«avventura» umana di Tommaso Campanella. L'autore ha certamente il grande merito di accompagnare il lettore in un'intrigante e, a volte, misteriosa vicenda intellettuale. Come scrive nella sua Prefazione Antimo Negri, la lettura del breve romanzo di Rizzuto «si può e si deve affidare soprattutto ai 'poveri' meridionali che conoscono le traversie della vita e la durezza del quotidiano». Tutto, così, si spiega a partire dalle condizioni sociali e dai luoghi nei quali è vissuto Campanella, in modo da non smarrire mai il punto di vista storico, la documentazione letteraria e le relazioni epistolari, il cui rinvio è costante e coerente in tutto il racconto. E certamente i capitoli più appassionati sono quelli nei quali si affronta e si discute l'annosa questione della congiura calabrese. Qui l'autore ci presenta quello che egli stesso sottolinea essere il vero volto di Campanella, la fibra energica dell'uomo e del filosofo, costretto a violenze brutali e a un carcere così lungo da sfiancare qualsiasi essere umano. Solo quando Rizzuto tenterà di presentare – qua e là, e non senza una se pur minima confusione cronologica – i contenuti dell'opera filosofica, il lettore nota una qualche flessione del racconto, una perdita dell'impeto narrativo, dovuta forse più alle trame riflessive e alla profondità della filosofia campanelliana che alla difficoltà di intrecciarle al racconto biografico. Infine, un'ultima nota di merito occorre segnalare: la convinzione di Rizzuto, in chiusura del suo racconto, che il filosofo di Stilo sia «un intellettuale di parte, un uomo che si è sempre buttato nella mischia, convinto che il potere cieco e rovinoso debba essere sempre avversato – costi quel che costi – per portare avanti una missione politico-religiosa di rinnovamento epocale». È vero, Campanella, nella temperie culturale e storica del suo tempo, non si è mai tirato indietro: dalla congiura calabrese al problema della tassazione del popolo partenopeo, dalle questioni teologico-politiche a quelle riguardanti il processo galileiano, il filosofo domenicano ha sempre lottato con la forza delle sue convinzioni e delle sue parole, come ben sintetizza il detto biblico apposto ad alcuni ritratti di Campanella: *Propter Sion non tacebo*.

P. P.

LUCIA VIANELLO, *Le mappe magiche di Giordano Bruno*, Padova, Edizioni Sapere, 2004, 232 pp.

LE 'mappe magiche' che, in modo senza dubbio originale, Lucia Vianello traccia in questo suo primo e interessante lavoro sono un esperimento di lettura ipertestuale dell'opera e del pensiero di Giordano Bruno, che prende le mosse dalle tre figure 'archetipe' del *De triplici minimo et mensura*: l'*Atrium Apollinis*, l'*Atrium Minervae* e l'*Atrium Veneris*. Sebbene l'interpretazione delle tre immagini che la Vianello propone sia, sul piano tecnico, un po' azzardata, il lavoro che ne risulta costituisce comunque un percorso di lettura suggestivo e convincente all'interno di alcune delle principali tematiche del pensiero di Bruno, come il ruolo del sapiente, il rapporto tra l'arte umana e quella della natura, l'importanza della matematica e la gnoseologia dell'ombra. L'intrecciarsi, in modo complesso e ricorsivo – nel flusso di una costante *variatio* teorica – di questi argomenti è, del resto, una delle caratteristiche più manifeste dello stile filosofico di Bruno e, lo ripetiamo, risulta interessante provare a leggere questi temi secondo chiavi interpretative che, a loro modo, possano portare una certa chiarificazione e sintesi al loro sfumare e mutare 'vicissitudinale'. In ultima analisi, quindi, questo testo può fornire un utile strumento di lettura per quanti, non esperti studiosi di Bruno, vogliano approfondirne il pensiero, addentrandosi nell'intricato universo della *nolana filosofia* guidati e supportati da questi schemi, certamente semplificativi, ma non scontati.

M. M.

★

FEDERICA AMBROSINI, *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, FrancoAngeli, 2005, 318 pp.

QUESTO libro racconta la vita di una donna del secolo XVI, Isabella da Passano, nata a Padova da una famiglia della nobiltà genovese ed entrata poi a far parte della turbolenta feudalità friulana in seguito al suo matrimonio con Marco della Frattina. Tra i molti eventi di una vita inquieta quello che le assicurò una certa notorietà postuma fu il processo per eresia intentatole dal Sant'Uffizio veneziano tra il 1568 e il 1570, i cui fascicoli costituiscono una preziosa fonte di informazioni sulla circolazione di peculiari dottrine eterodosse nell'Italia settentrionale verso la fine del XVI secolo e su alcune figure insolite del dissenso religioso italiano. Dell'opera, che si segnala per l'ampiezza e la qualità della ricerca, in larga misura frutto di pazienti scavi di archivio, da Genova, a Roma, da Mantova al Friuli e, naturalmente a Venezia e in altre città del Veneto, in questa sede interessa soprattutto il quinto capitolo: *La gentildonna e l'eresia* (pp. 171-204) con una particolare segnalazione per il paragrafo *Giulio Camillo, Ortensio Lando e le due Lucrezie* (pp.

204-214). L'A. rileva che Isabella, fin dalla nascita, era vissuta all'insegna di un eclettismo religioso e culturale «aperto alla sperimentazione e libero da dogmatismi» (p. 80), che spaziava da Erasmo a Otto Brunfels, il caposcuola del 'nicodemismo', ma comprendeva anche le mnemotecniche, l'astrologia e, forse, l'alchimia, grazie agli intensi contatti della famiglia materna con Giulio Camillo Delminio e grazie anche ai suoi precettori, Alessandro Citolini, e l'ebraista Giorgio Filalete, detto il Turchetto. Citolini, che nella propria *Tipocosmia* (1561), come ci ricorda l'A., ripropone una catalogazione sistematica dello scibile, secondo l'ambizioso progetto dello stesso Delminio, suo maestro, compare nella *Cena de le Ceneri* come «povero gentiluomo» in quell'Inghilterra dove Giordano Bruno, come ricorda la Yates, lo aveva conosciuto dopo la fuga *religionis causa* dall'Italia. Viceversa il Turchetto, transfuga da culture e, forse, religioni diverse, alla fine degli anni '50 aveva diffuso in una vasta area padana il *De trinitatis erroribus* del medico spagnolo Michele Serveto, bruciato vivo a Ginevra nel 1553. Con lo pseudonimo Filalete, assai diffuso nel XVI secolo, come sottolinea l'A., designava sé stesso anche l'erasmiano Ortensio Lando, legato a una vasta cerchia aristocratica femminile, religiosamente molto inquieta, che comprendeva anche Isabella e sua madre, Caterina Sauli. L'A. ricorda come l'identificazione di Lando con il Turchetto, proposta da Silvana Seidel Menchi, alla quale prevalentemente si deve la conoscenza del pensiero religioso di Lando, sia suggestiva, sebbene non ancora comprovata: anche se Lando sicuramente professava nelle sue opere uno spiritualismo radicale, legato a temi anche socialmente e politicamente eversivi, come sembra abbia fatto anche il Turchetto. Particolare attenzione l'A. dedica a un altro personaggio insolito, il precettore dei figli di Isabella, Iacopo Brocardo, «homo saturno» (p. 169), esperto di ebraico, logica, botanica, oracoli sibillini, astrologia e soprattutto di alchimia, legato in precedenza con il valdesiano Pietro Carnesecchi, processato per eresia nel 1568 e fuggito nell'Europa protestante, dove i suoi scritti si attirarono confutazioni e condanne negli ambienti dell'ortodossia calvinista, ma conobbero anche una fortuna postuma negli ambienti rosacrociiani. Giulio Camillo Delminio, Alessandro Citolini, Ortensio Lando e Iacopo Brocardo, per fare solo alcuni dei nomi che compaiono nel profilo umano e culturale di Isabella, si collocano su quel terreno di indagine fra eresia ed ermetismo, fra storia del pensiero religioso e della cultura che, negli studi italiani sul '500, rimane ancora in larga misura da esplorare. Il testo si completa con una utile serie di immagini e di alberi genealogici e un indice dei nomi accurato.

S. A. B.

SYDNEY ANGLO, *Machiavelli. The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility, and Irrelevance*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 776 pp.

ANALIZZARE il modo in cui Machiavelli fu letto nel secolo successivo alla prima pubblicazione delle sue opere è l'obiettivo ambizioso di Sidney Anglo, che segue così i noti studi di Giuliano Procacci (*Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, 1965 e nuova ed. 1995) e di Rodolfo de Mattei (*Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, 1969), ma anche la tesi mai pubblicata di John Wesley Horrocks che nel 1908 aveva raccolto fonti primarie inglesi. Le difficoltà di trattare una materia tanto sfuggente e intrigata, e alcune questioni di metodo (riguardo alla storia delle idee), non hanno impedito all'autore di offrire un volume davvero importante, ricco di suggestioni e con un impianto bibliografico assai notevole per accuratezza e ampiezza, che prende in considerazione l'intera prospettiva europea, pur privilegiando il dibattito italiano, francese e inglese. Il volume si articola in quattro parti: nella prima, dedicata alla *Early Reception*, si affrontano, tra gli altri, i casi di Agostino Nifo, Reginald Pole, Osorio, ma anche i primi traduttori delle sue opere e la vicenda dell'Indice dei libri proibiti; la seconda, *The Rhetoric of Hate*, ha come sfondo il dibattito scaturito dalla strage della notte di San Bartolomeo, nella Francia dominata dalla corte fiorentina di Caterina de' Medici e dal conseguente sentimento anti-italiano, ma anche la prospettiva inglese con *Ignatius His Conclave* di John Donne; nella terza parte, *Adaptation, Attack, Defence*, si dà spazio al *Contre-Machiavel* (1585) di Innocent Gentillet e alla ricezione dell'*Arte della guerra*. Nella parte conclusiva, *Machiavelli and Non-Machiavelli*, l'autore ritorna sulla ricezione dell'*Arte della guerra* – opera che suscita ampio interesse, oltre che per il suo intreccio di fonti classiche, soprattutto per i valori che pone alla base dello Stato moderno –, per poi soffermarsi sulla vita di corte e sui manuali, da Castiglione a Guazzo a Gracian, e infine sulla profluvie di letteratura aforistica. Anglo riesce così a mettere ordine in una intera stagione del pensiero europeo che sceglie come interlocutore, positivo o negativo, Machiavelli. Felice e brillante la decisione di chiudere con gli *Avvertimenti politici* di Giovanni Maria Pichi: si tratta di una riproposizione di temi tratti dal *Principe* e dalla *Vita di Castruccio Castracani*, che ottiene l'*imprimatur*, vicenda emblematica della fortuna delle opere di Machiavelli. Cinismo, pragmatismo, tirannicidio, libertinismo: si accumulano interpretazioni, letture che spesso sembrano tradire o fraintendere l'autore, mentre Anglo suggerisce di cogliere le mille sfaccettature del prisma, che meglio rendono la complessità del pensiero in generale e in specie di Machiavelli.

M. V.

MICHELE CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005 («Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi», 226), 510 pp.

SONO raccolti in questo volume studi già pubblicati in altre sedi, che rappresentano aspetti e momenti importanti della rivisitazione della cultura rinascimentale che sta operando Michele Ciliberto. Storia e storiografia ne costituiscono il filo conduttore, Giordano Bruno ne rappresenta il centro ideale, il cui «pensare per contrari», scandito lungo il binomio «disincanto/utopia», assume un valore metodologico emblematico. Ancora una volta il Rinascimento si offre nella sua poliedrica e smagliante ricchezza. Con contraddizioni insanabili, indubbiamente, che però ne rappresentano uno dei fascino segreti e una delle ragioni profonde delle sue ricorrenti 'rinascite'. Ogni storiografica *reductio ad unum* di questo magma culturale sembra davvero impossibile, così come trovare un centro di gravità che equilibri tutte le difficoltà appare impresa disperata. Gli studiosi hanno opportunamente scavato, negli ultimi decenni, nella cultura europea otto-novecentesca alla ricerca, anche, delle radici di un'interpretazione via via più ampia e soddisfacente del Rinascimento. Da questo specifico punto di vista, per esempio, il saggio su *La 'scoperta' della magia e dell'ermetismo nel Novecento* (pp. 49-67) appare come uno dei più stimolanti, con la considerazione finale che «il tramonto di un'epoca di studi sul Rinascimento non significa la fine del Rinascimento», che si radica profondamente nella storia (italiana, ma anche europea, aggiungerei). C'è comunque da rilevare, al proposito, che il richiamo all'ermetismo e alla magia segnalano un genuino e costante interesse dell'autore, nella prospettiva di un approfondimento delle posizioni gariniane, di una critica della visione della Yates, di una riconsiderazione di uno dei nodi storiografici decisivi degli ultimi decenni, vale a dire quel nesso tra magia e rivoluzione scientifica che implica necessariamente anche una valutazione precisa del rapporto tra Rinascimento e mondo moderno. A proposito dell'inserimento della *Lampas triginta statuarum* nel corpo degli scritti magici del Nolano, Ciliberto osserva: «si è pubblicata la *Lampas* insieme alle opere magiche per rendere chiaro, con la maggior forza possibile, il rapporto esistente fra l'ontologia – che proprio in quell'opera viene ripensata in modo sistematico, alla luce del concetto di Vita-materia infinita – e la magia di Bruno. In altre parole: si è inteso sottolineare, in modo aperto, la scaturigine schiettamente filosofica delle cosiddette opere magiche, rovesciando – volutamente – il modello critico della Yates. Non è il filtro magico che definisce ciò che è filosofico e ciò che non è filosofico, nell'opera di Bruno; ma è la filosofia il primo fondamento – e la pietra d'angolo – della sua magia. E di conseguenza, è alla riflessione di carattere filosofico – e anzitutto ontologico – che bisogna far capo se si vuole intendere il carattere proprio di questa magia, senza interpretare il pensiero di Bruno secondo cortocircuiti storicamente comprensibili, ma inconsistenti, ormai, sul terreno storiografico» (p. 393). Ogni età, ogni gene-

razione si può dire, si interroga sulle proprie radici storiche e culturali: ma nel caso della cultura italiana ed europea tra Trecento e tardo Cinquecento, ci troviamo continuamente di fronte a un intreccio fittissimo di fili di svariati colori, che alla fine si materializza in un tessuto culturale di eccezionale rilevanza che, se non è esclusivo, resta tuttavia un punto di riferimento ineludibile e di assoluto rilievo quando si tenta di capire la complessità dell'età compresa tra Petrarca e Galilei. L'intervento sul Rinascimento fiorentino, *Il Rinascimento a Firenze: figure e motivi* (pp. 71-206), sottolinea il ruolo decisivo della filologia, rivendica la dimensione del Poliziano filosofo, coglie la specificità filosofico-teologica del Ficino, nonché la centralità della *renovatio ecclesiae* del Savonarola. Ma evidenzia pure il versante laico di questa grande cultura, le problematiche di confine, la dimensione realistica e tragica dell'uomo, che accomuna con un sottile filo le posizioni di Alberti, Machiavelli, Guicciardini. Degli studi della sezione bruniana, segnalerei in particolare quello su *Bruno e il Nuovo Mondo* (pp. 255-286), che mostra un complesso rapporto tra Bruno e il cristianesimo, sol che si pensi alla tematica degli animali generati dalla stessa vita ed energia infinita, e quello su *Bruno politico* (pp. 287-324), nel quale emergono con forza le tematiche del rapporto tra prassi e pedanteria, il rifiuto bruniano della 'via grammaticale', il valore del merito, la dimensione della religione civile. I tre lavori conclusivi sono dedicati a Campanella, a Sarpi, alla trattatistica sulla ragion di stato tra Cinque e Seicento. Del primo si sottolineano i temi dell'armonia e della corrispondenza di tutte le parti dell'universo, del male, della materia, del sentire universale, del rinnovamento del mondo, della scrittura come terapia, oltre che i rapporti con Bruno e Galilei. Nell'intervento su Sarpi, in costante dialogo con la migliore storiografia sull'autore, rappresentata da Chabod, Getto, Omodeo, Cozzi, Ulianich, Vivanti, Frajese, si evidenziano le relazioni con Montaigne e le problematiche politico-religiose, concludendo sulla oggettiva difficoltà di definire esattamente la posizione di questo protagonista della cultura del Seicento, l'«indecifrabilità del Sarpi», come si afferma a p. 448. Il discorso sugli storici e i trattatisti della ragion di stato viene snodandosi tra le prospettive storiografiche del Croce e del Bertelli, e di quest'ultimo si tiene in considerazione la validità assegnata alla storiografia confessionale nel delineare e approfondire questa importante problematica della cultura secentesca. Oggettivo protagonista del discorso è ancora una volta il Machiavelli, o meglio il machiavellismo, nel quadro di una cultura (storiografica in questo caso) che viene sostanziando di sé un dibattito fortemente politico. Religione, politica, ragion di stato sono i termini di una accesa discussione che vede tra i suoi protagonisti Botero, Sforza Pallavicino, Zuccolo, Sarpi e, sullo sfondo, le interpretazioni del Concilio tridentino, la cultura della Controriforma e molto altro ancora. Tematiche tutte da scandagliare seriamente, come invita a fare Ciliberto, per evitare stereotipe interpretazioni del XVII secolo non più sostenibili.

V. D. N.

VITTORIA COLONNA, *Sonnets for Michelangelo: A Bilingual Edition*. Edited and translated by Abigail Brundin, Chicago, Chicago University Press, 2005, 344 pp.

DAL 1996 la University of Chicago Press pubblica una bella collana, «The Other Voice in Early modern Europe», diretta da Margaret King e Albert Rabil. L'idea di dar voce a una letteratura poco conosciuta di e sulle donne (Agrippa, Marinella, Tarabotti, Caminer Turra...) si è rivelata vincente, dal momento che il piano della collana è in continua crescita; finora sono stati pubblicati circa 35 volumi con attenzione non solo alla poesia lirica (Battiferra), ma anche a quella epica (Sarrocchi). Ma l'importanza dell'iniziativa non risiede solo nel genere di molti degli autori: se si pensa che circa la metà dei testi sono italiani, si comprende bene la rilevanza e l'interesse che suscita. Ora, per la cura di un'esperta di poesia rinascimentale quale Abigail Brundin, si presentano i sonetti di Vittoria Colonna a Michelangelo secondo il codice Vaticano Latino 11539 (su cui recentemente si sono soffermati anche CLAUDIO SCARPATI, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna nel codice vaticano donato a Michelangelo*, «Aevum», 2004 e UNA ROMAN D'ELIA, *Drawing Christ's Blood: Michelangelo, Vittoria Colonna, and the Aesthetics of Reform*, «Renaissance Quarterly», 2006). Notevole attenzione è data nell'introduzione all'influenza derivante dalla frequentazione dei cenacoli di Valdés e di Pole (evidenziata anche nella recente mostra fiorentina, *Vittoria Colonna e Michelangelo*, a cura di P. Ragionieri, 2005), che si riflette nella poetica, dove temi come quelli della giustificazione per sola fede sono molto presenti. Unendo la poesia a un programma di riforma, Vittoria Colonna, le cui poesie hanno sempre vantato un buon successo editoriale, con il suo *Canzoniere spirituale* indica e segna «a new take on traditional genre and one with particular relevance for women writers» (p. 42).

M. V.

★

FLORIAN EBELING, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*, mit einem Vorwort von Jan Assmann, München, Beck, 2005 («Beck'sche Reihe», 1642), 214 pp.

IL volume vorrebbe colmare una lacuna nella pur vasta letteratura critica sull'ermetismo, offrendo uno sguardo panoramico introduttivo sulle diverse correnti che storicamente si sono in vario modo richiamate agli scritti attribuiti ad Ermete Trismegisto (cfr. *Einleitung*, pp. 16-18). Rispetto a un'immagine della tradizione ermetica che privilegia l'ermetismo del Rinascimento italiano, Ebeling presenta un quadro diverso, individuando, accanto alla tradizione ermetica della cultura rinascimentale italiana basata

sul *Corpus Hermeticum* (tradotto in latino da Marsilio Ficino) e strettamente legata al neoplatonismo, una seconda e indipendente tradizione ermetica d'oltralpe, basata soprattutto sulla *Tabula Smaragdina* e altri testi di origine araba, che si presenta come scienza pratica, alchemico-medica. Una tradizione che, seppure nota e variamente studiata, viene ad acquisire – agli occhi di Ebeling – contorni più netti come immagine autonoma dell'eredità egizia, intesa come tradizione viva e integrabile. Sebbene la distinzione tra un ermetismo 'tecnico'-popolare, alchemico-pratico e un ermetismo 'erudito', filosofico-teologico quale proposta da Festugière non possa applicarsi alla tarda antichità, questi due aspetti della figura di Ermete si sarebbero divisi nel corso della successiva recezione del pensiero ermetico, costituendo due filoni interpretativi distinti che prima del Seicento, ma anche in seguito, si intersecano solo di rado (cfr. pp. 59, 78, 89). Pur nella difficoltà di definire l'ermetismo come orientamento unitario, ma piuttosto come convergenza di orientamenti differenti, è possibile individuare – come puntualizza Jan Assmann nella sua presentazione (pp. 7-15) – alcuni elementi comuni ai diversi ermetismi, tra cui spetta un ruolo di primo piano ai motivi della rivelazione, della segretezza e dell'iniziazione. All'idea di una rivelazione originaria, una *prisca theologia*, che affonda le radici della propria autorità appunto nella presunta antichità di tale sapere – che deve rimanere segreto (a differenza della rivelazione biblica) e rivelato solamente a coloro che sono moralmente degni –, si accompagna una concezione «ipercosmica» di Dio (p. 11). Un 'ipercosmismo' – caratteristico non solo delle fedi ebraica, islamica e cristiana in un Dio trascendente, ma anche del monoteismo tardoantico – il quale, accanto alla concezione della divinità del mondo come opera del creatore e di un *deus in rebus*, riconosce l'inconcepibilità dell'essenza e della verità divina in termini puramente mondani. In sei capitoli, Ebeling ripercorre la storia degli scritti ermetici dalle origini antiche e tardoantiche attraverso il Medioevo, il Rinascimento, il Seicento, l'Illuminismo e l'Ottocento fino al xx secolo. Vengono sinteticamente presentati i principali testi ermetici, mettendo in risalto gli elementi chiave che li caratterizzano, pur potendo convivere, in uno stesso testo, anche elementi contrastanti. Va evidenziata in particolare una concezione polare, ma complementare di spirito e materia: da un lato, tale concezione riconosce un'autonomia positiva alle funzioni corporee, dall'altro può anche far prevalere una prospettiva pessimistica del cosmo, senza con ciò giungere a un dualismo antagonistico in senso gnostico. Nel volume, Ebeling evidenzia inoltre taluni approcci interpretativi quali emergono nel corso della ricezione dell'ermetismo. Se nell'apologetica patristica esso appare come stadio che prelude al cristianesimo, venendo spesso recepito in termini medioplatonici e neoplatonici – in parte anticipando istanze dell'ermetismo rinascimentale italiano –, il ricorso ad Ermete poteva anche assumere una funzione antidogmatica. Accentuando l'aspetto unitario e universalistico della concezione divina, l'ermetismo poteva così rappresentare un distacco rispetto a una confessionalità opprimente, ma anche – nella sua versione alchemico-paracelsiana – la risposta di una minoranza a concezioni

autoritarie e 'repressive'. Al contempo, però, l'ermetismo sarebbe sempre stato utilizzato in funzione dogmatica al fine di immunizzare la propria dottrina contro eventuali critiche. Non giunge quindi inaspettato, nel libro di Ebeling, un rapido accenno finale alla teoria estetica di Theodor W. Adorno, secondo cui l'incomunicabilità dell'opera d'arte ermetica è espressione del proprio negarsi alla società.

D. v. W.

★

Galilée en procès, Galilée réhabilité?, sous la direction de Francesco Beretta, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2005, 174 pp.

INTENZIONE di questa raccolta di studi e di documenti è quella di contribuire a rendere più comprensibili gli avvenimenti e i problemi teorici che riguardano la condanna di Galileo da parte della Chiesa e l'intero dibattito che essa ha sollevato. Michel-Pierre Lerner, Francesco Beretta, Luca Bianchi e Annibale Fantoli, ciascuno a partire dalla propria sensibilità di storico e dal proprio ambito di interessi, offrono spunti e letture utili a spiegare il come e il perché del cosiddetto 'affare Galileo'. Lerner, con il contributo *La doctrine copernicienne et sa proscription (1616)*, fa comprendere l'enorme differenza che intercorre tra la visione cosmologica di Copernico e quella tradizionale, sostenuta dalla grande maggioranza degli scienziati del XVI e del XVII secolo. Egli riepiloga con precisione e chiarezza le principali discussioni che, in ambito protestante e cattolico, suscitò la dottrina copernicana in un periodo che va dalla sua prima divulgazione (quando Copernico era ancora in vita) fino alla condanna del 1616. Francesco Beretta, nel saggio *La condamnation de Galilée (1633)*, spiega quali furono gli atteggiamenti tenuti dall'Inquisizione romana a riguardo delle visioni filosofiche che tra Cinquecento e Seicento misero in crisi l'accordo tra filosofia naturale e fede. Tra esse, egli cita e analizza il caso dell'aristotelismo di Cesare Cremonini, che predicava la mortalità dell'anima, e il caso del copernicanesimo di Galileo, fautore della mobilità della terra e di un'interpretazione non letterale dei passi delle Sacre Scritture riguardanti le questioni naturali. Luca Bianchi, nel saggio *Urbain VIII, Galilée et la toute-puissance divine*, mostra come gli equivoci e la paradossalità delle tesi presenti in un'opera come *Après Galilée. Science et foi: nouveau dialogue* di Paul Poupard, apparsa nel 1994, rappresentino il frutto di semplificazioni storiche e di letture opportunistiche del rapporto tra Galileo e Maffeo Barberini. Esse sono di fatto il prodotto di un modo di considerare la sfida intellettuale, che oppose lo scienziato al papa, che si dimostra carente quando deve spiegare l'uso che Galileo fece, all'interno del suo capolavoro, del decisivo argomento teologico dell'onnipotenza divina, avanzato dal secondo nel corso delle discussioni che anticiparono l'apparizione del *Dialogo* e alla corretta citazione del quale Urbano VIII condizionò il permesso della pubblicazione dell'opera stessa. Annibale Fantoli, nello studio intitolato *Problèmes historiques posés par*

la «clôture» de la question galiléenne (1992), rende evidente l'inconsistenza, al tempo stesso storica e critica, della cosiddetta riabilitazione di Galileo, promossa dalla Chiesa di Roma negli anni che separano il Concilio Vaticano II dalla conclusione dei lavori della Commissione pontificia istituita nel 1981 per lo studio della controversia. Di seguito a questi quattro contributi, il volume presenta una selezionata bibliografia e l'edizione in lingua francese di molti documenti concernenti la condanna del copernicanesimo del 1616, il processo a Galileo del 1633 e i lavori della rammentata Commissione pontificia.

L. G.

★

CARLA GALLICET CALVETTI, *Il testamento dottrinale di Sebastiano Confidenti e l'evoluzione razionalistica del suo pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, 316 pp.

CON un'analisi approfondita e non limitata esclusivamente al *De haereticis an sint persecuendi*, finalmente la figura di Castellione sta recentemente suscitando nuovo interesse come testimoniano gli studi di Carlos Gilly, di Marco Bracali, di Lucia Felici (*Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica dell'alterità*, Firenze, 2002), la traduzione inglese della biografia di Hans Rudolf Guggisberg, e ora questa monografia di Carla Gallicet Calvetti, che già aveva lavorato sul Savoiaro, proponendo la traduzione dei *Dialogi IV* presentati da una rilevante introduzione (*Sebastiano Confidenti, il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Confidenti*, Milano, 1989). L'A. mette in risalto il presupposto filosofico della teologia calvinistica che condiziona l'intera concezione del mondo, contro le cui possibili drammatiche conseguenze si scaglia anche Castellione, fautore della tolleranza religiosa, ed esamina anche il rapporto tra il Savoiaro e Ochino nei confronti della negazione della cecità della fede, negazione tesa a riaffermare il carattere di volontarietà delle azioni del fedele. Il percorso tracciato dalla studiosa è volto a mostrare l'evoluzione del pensiero di Castellione nelle sue opere, con il costante e ricorrente elogio della ragione *filia Dei* e del dubbio in funzione antidogmatica e quindi anticalvinista. Soprattutto si insiste con acribia e rigore nell'analisi dell'opera che può essere considerata il testamento spirituale e, secondo l'A., dottrinale («per la presenza di numerose questioni teologiche», p. 24), il *De arte dubitandi et Confidenti, ignorandi et sciendi*, rimasto manoscritto nella Biblioteca dei Rimostranti di Rotterdam fino al 1937, quando Elizabeth Feist Hirsch ne pubblicò una parte (e poi integralmente nel 1981) nell'antologia *Per la storia degli eretici italiani nel secolo XVI in Europa*, curata da Delio Cantimori.

M. V.

★

FELICE GAMBIN, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, 154 pp.

LA malinconia con la sua vasta gamma di significati è stata di volta in volta, nel corso del tempo, studiata come malattia da curare, *balneum diaboli*, strettamente associata all'umore atrabiliare, simbolo di genialità per gli artisti e i filosofi del Rinascimento, congiunta a Saturno che, nella letteratura e nella tradizione figurativa, rappresenta il pensiero razionale e speculativo.

Se il Seicento inglese considerato, in età moderna, il secolo malinconico per eccellenza, trova la sua migliore espressione nell'*Anatomy of Melancholy* di Robert Burton, edita nel 1621, è già nel Cinquecento che il medico andaluso Andrés Velásques pubblica a Siviglia il primo libro europeo espressamente dedicato alla malinconia, il *Libro de la melancolía* (1585). Felice Gambin, nel saggio che ricostruisce il panorama culturale della Spagna controriformistica, inserisce il «pequeño libro de la melancolía» di Velásques nella vasta letteratura medica sull'argomento, scegliendo come punto di partenza i trattati di altri tre medici (Pedro Mercado, Alfonso de Santa Cruz e Huarte de San Juan), in cui il fenomeno malinconico è osservato in una continua oscillazione tra principi scientifici e teologici. Nell'*Examen de ingenios para las ciencias*, pubblicato nel 1575, il trattato più intrigante, innovativo teatro enciclopedico e originale specchio della realtà, Huarte propone una nuova classificazione degli ingegni, e attribuisce ai malinconici la capacità di far coesistere una buona immaginazione e le doti dell'intelletto. In questa ottica la grande figura del malinconico è san Paolo, l'apostolo che ospita dentro di sé due impulsi contraddittori: «la legge di Dio e quella del mondo, le aspirazioni dell'anima e gli stimoli della carne, il candore della colomba e l'astuzia del serpente, l'intelletto e l'immaginazione» (p. 87). Se il compito principale è individuare l'ingegno più appropriato alla predicazione, l'attività più importante dell'Impero di Filippo II, Huarte individua nei malinconici 'adusti' gli uomini più adatti all'ufficio della predicazione. La malinconia, comunemente caratterizzata dalla solitudine, emblema dell'individuo che si allontana dal consorzio degli uomini, dalla *sodalitas*, garantisce al contrario, in Huarte, il funzionamento della «república» cristiana e l'esercizio della dimensione sociale dell'uomo.

S. P.

★

CHARLES VAN DEN HEUVEL, *'De Huysbou'. A Reconstruction of an Unfinished Treatise on Architecture, Town Planning and Civil Engineering by Simon Stevin*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2005, 546 pp.

SIMON STEVIN (Bruges, 1548-L'Aia 1620) è soprattutto noto come ingegnere e matematico (strenuo difensore dell'introduzione del sistema

decimale), nonché come consigliere del principe Maurizio d'Orange nella guerra della giovane Repubblica delle Sette Provincie contro la Spagna, veste in cui si occupò di tecnologia militare, ma anche di problemi pratici quali mulini a vento e fortificazioni. Autore estremamente versatile, in vita pubblicò oltre dieci libri: opere matematiche e scientifiche (fisica, geografia, chimica), ma anche trattati di etica e politica, e riflessioni sul canto. Convinto che il nederlandese fosse più adatto del greco o latino per esprimere le proprie idee scientifiche, coniò molti termini scientifici ancora in uso, tra cui *wiskunde* (matematica), *scheikunde* (chimica), *evenwijdig* (parallelo). Nel suo lascito c'erano vari manoscritti su architettura e urbanistica, destinati ad essere elaborati in forma sistematica. Quando nel 1605 apparve la prima parte di *Wisconstige Ghedachtenissen*, ovvero *Memorie matematiche*, Stevin fa per la prima volta riferimento a tale progetto, affermando che non era riuscito portare a compimento una sezione dedicata all'architettura. Adesso lo storico dell'architettura Charles van den Heuvel ha colmato questa lacuna, con un'edizione ben curata del *Huysbou* (*Costruzione della casa*), una ricostruzione del trattato incompiuto su architettura, urbanistica e ingegneria civile, con una traduzione inglese a fronte. Il testo non ha intenti polemici o utopistici, ma puramente pratici e didattici, e Stevin non nasconde la sua preferenza per grandi città, costruite in pianura e attraversate da canali, utili per lo smaltimento delle acque e il commercio. Per la ricostruzione del testo, van den Heuvel ha anche usato i riferimenti al *Huysbou* da parte di autori secenteschi, tra cui Isaac Beeckman, che visitò a varie riprese la vedova di Stevin nel 1624 prendendo appunti dai manoscritti, e Constantijn Huygens, che menzionò l'opera nella sua corrispondenza con scienziati stranieri. Nel 1649, poi, il figlio Hendrick Stevin pubblicò una selezione degli scritti postumi, tra cui alcuni trattati di urbanistica. L'opera ha un'ampia introduzione ed è corredata da varie appendici con testi, note e liste di contenuti, e di un glossario nederlandese-inglese di termini architettonici.

L. S.

★

ALFRED KOHLER, *Carlo V*, Roma, Salerno Editrice, 2005, 434 pp.

IL quinto centenario della nascita di Carlo V ha prodotto una notevole messe di studi e biografie concernenti la figura del grande imperatore, tra i quali ora è disponibile anche in italiano, dopo la traduzione spagnola, la biografia di Kohler (edita nel 1999), tradotta da Marco Zambon. Kohler affronta la complessa ed affascinante figura del grande imperatore attraverso il recupero del genere biografico, dopo il classico lavoro di Karl Brandt (1937, edito in traduzione da Einaudi nel 1961), con l'indubbio merito di fare il punto rispetto ai tanti studi particolari scaturiti negli ultimi decenni nell'ambito della storiografia tedesca, proprio sulla falsariga di quel grande modello. Inoltre, l'ampia e documentata ricerca di Kohler mette pienamente in luce le artico-

late e composite suggestioni del disegno di monarchia universale perseguito da Carlo V fino all'abdicazione del 1556, che ne sancisce la definitiva e irrimediabile sconfitta. In particolare, Kohler evidenzia, accanto alla componente dinastica, la grande influenza esercitata sull'imperatore dal gran cancelliere Mercurino Arborio di Gattinara, e dalla sua concezione imperiale ghibellina di stampo dantesco, che politicamente e militarmente lo conduce in modo inevitabile a scontrarsi con la Francia per l'egemonia sulla penisola italiana e sul continente. Carlo V, ultimo grande sovrano itinerante, spenderà tutta la sua vita nel tentativo di superare l'opposizione francese alla formazione di una compiuta monarchia universale che trovi nella sua persona un'adeguata sintesi. Peraltro, proprio la disorganica molteplicità dei suoi regni costituisce, non meno dell'antagonismo con i Valois, un insormontabile ostacolo al raggiungimento di una monarchia universale, come mostra il vano tentativo di ricomposizione dell'unità religiosa dell'Impero tentato in seguito alla pace di Crépy con la Francia (1544). Carlo, in realtà, intende imporre il sopravvento dell'autorità imperiale sui principi territoriali, che tuttavia, nonostante la grande vittoria asburgica di Mühlberg (1547), riescono a impedire con successo la trasformazione dell'impero in una monarchia ereditaria e la creazione di una lega imperiale propedeutica all'egemonia carolina. La dieta di Augusta del 1555 sancisce poi in maniera definitiva l'ineliminabilità della confessionalizzazione prodottasi nel Sacro Romano Impero e l'impossibilità di ogni ulteriore tentativo di riforma unitaria e generale della Chiesa cristiana e di monarchia universale, fino a quel momento perseguiti dall'imperatore.

F. V.

★

FRANCO MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, 682 pp.

NEL rinnovato filone di studi sulla Compagnia di Gesù si inserisce ora il denso e bel volume, frutto di una ricerca decennale, di Franco Motta dedicato a Roberto Bellarmino. Scrive l'autore che il suo studio ha fatto i conti con la «molteplicità». Le diverse e antitetiche letture che si sono imposte fino ad oggi sulla figura di Bellarmino, adulatorie e apologetiche o denigratorie da un lato, votate alla mera scientificità della sua trattatistica dall'altro, conducono l'A. a ricercare il «terzo volto» del gesuita, quello cui dà corpo e sostanza la sua vita attiva e la sua produzione intellettuale. Un Bellarmino a tutto tondo, dalla formazione al ruolo di assoluto protagonista nella cultura della Controriforma, e del pensiero gesuitico che tanta parte, anche qui in maniera molteplice, ebbe in quella. E proprio alla Compagnia, alla sua morale e alla sua peculiare teologia, viene ricondotto il pensiero di Bellarmino, che racchiude, forse insieme al solo Ignazio, l'immagine simbolica, il 'general intellect' della *Societas Jesu*. Non c'è qui modo per dar conto di tutti i passaggi che Motta affronta con la sicurezza che gli deriva da una sistematica esplo-

razione di fonti e bibliografia, non disgiunta da una passione per l'oggetto della propria analisi, che a tratti lo induce a disincarnare Bellarmino, passione comunque sorvegliata da senso critico. Particolare attenzione l'A. riserva giustamente alla questione linguistica, che risulta essenziale per il progetto di egemonia culturale della Compagnia lungo il corso dell'età moderna e oltre. La dimensione politica della lingua non si esauriva nella sola forma oratoria della propaganda – su cui l'A. indugia forse un po' troppo. Mi sembra che si possa affermare che la scelta del peculiare registro linguistico della Compagnia e di Bellarmino contenesse già una sua politicità, perché, mentre differenziava all'esterno, creava identità all'interno (della Compagnia e del mondo cattolico), inventando un proprio codice interpretativo e una 'lingua ufficiale' dal valore normativo. Così come sempre i Gesuiti cercarono di fare nel corso del Settecento, opponendo una propria Enciclopedia all'*Encyclopédie* dei filosofi. In questa polarità che si creava, da un lato il *Catechismo* era imposto come l'unica forma di riproduzione del verbo, e divenne lo strumento dispotico di legittimazione comunitaria – come sperimentarono i Giansenisti che provarono a soppiantarli con uno che fosse veicolo di una morale più morbida e meno autoritaria; dall'altro, nei confronti dell'esterno, il diverso da sé, le *Disputationes* modularono il codice prescrittivo dell'esclusione dalla comunità.

A. G.

★

HERFRIED MÜNKLER, MARINA MÜNKLER, *Lexikon der Renaissance*, München, Beck, 2005 («Beck'sche Reihe», 1670), 472 pp.

APPARSO per la prima volta nel 2000 in versione rilegata presso lo stesso editore, il *Lexikon der Renaissance* viene ora riproposto in edizione tascabile. L'epoca rinascimentale vi si presenta attraverso ottantadue articoli, con l'obiettivo di individuarne le principali caratteristiche, senza tuttavia perdere di vista tendenze eterogenee o correnti alternative. Herfried Münkler è tra l'altro autore di monografie su Machiavelli (*Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/M., 1982) e sulla ragion di Stato (*Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M., 1987). Nell'esposizione, in genere si è posto l'accento sugli sviluppi in Italia, rivolgendo particolare attenzione, per quanto concerne la diffusione europea, degli impulsi provenienti dall'Italia, alla loro ricezione in Germania, pur non trascurando gli sviluppi in Spagna, Francia e Inghilterra. In tal modo, in diversi articoli si sono privilegiati quegli aspetti che rivestono particolare importanza per un determinato paese (ad esempio Portogallo e Spagna nell'articolo *Entdeckung und Eroberung*). Rispetto a una spiegazione monogenetica dell'evoluzione rinascimentale a partire da un ricorso unilaterale agli ambiti dell'arte e della letteratura, gli autori hanno cercato di ridisegnare un profilo del Rinascimento che tenesse anche conto di fattori storico-economici e sociali, storico-politici e tecnici (cfr. la prefazione,

pp. 7-10: 10). Tale intento si riflette nella scelta delle singole voci: le entrate si diversificano per personaggi (ad es. *Dante, Dürer, Erasmus, Karl V., Vespucci*), città (come *Ferrara, Florenz, Nürnberg*), gruppi professionali (quali *Condottieri, Kaufleute, Kurtisanen*) e concetti in cui si rispecchiano continuità e mutamento nell'Europa dal xiv al xvi secolo (*Staat, Utopie, Völkerrecht*). Articoli principali più ampi, quali *Humanismus, Entdeckung und Eroberung, Literatur o Malerei*, vengono affiancati da articoli più brevi. L'ampio spettro di entrate e l'articolazione delle voci offre quindi la possibilità di informarsi su una tematica da differenti angolazioni, evidenziate di volta in volta anche dai rinvii interni che alla fine di ogni articolo seguono una bibliografia essenziale. Il testo delle voci è inoltre accessibile attraverso un indice dei nomi alla fine del volume. L'impostazione segue per grandi linee quella generalmente adottata nei lessici apparsi presso lo stesso editore (cfr. ad es. *Lexikon der Aufklärung – Deutschland und Europa*, hg. v. W. Schneiders, München, Beck, 1995). Se naturalmente non potevano mancare articoli quali *Antikenrezeption, Heinrich VIII., Leonardo da Vinci, Machiavelli, Palladio, Petrarca* (ma c'è anche *Paracelsus*), meno ovvi appaiono quelli su *Judenfeindschaft* – in cui si discute l'ostilità nei confronti degli ebrei non come relitto medievale, ma come fenomeno proprio di tutti i movimenti riformatori e controriformatori dell'epoca – e su *Seuchen* (peste, sifilide), ma anche su *Zeitbewußtsein*, in cui si tematizza una coscienza intensificata del tempo e una generale consapevolezza della novità della propria epoca da un punto di vista sia storico-teologico (messianico-apocalittico) sia tecnico della misurazione del tempo con l'invenzione degli orologi meccanici. Di maggior interesse filosofico gli articoli *Aristotelismus* (dove il riferimento a *Naturwissenschaften* purtroppo rinvia a una voce non compresa nel volume), *Platonismus, Humanismus* e *Weltbild*, ma anche *Utopie*, in cui non manca una breve esposizione della *Città del Sole* campanelliana.

D. v. W.

★

Omaggio a Tommaso Cornelio, edizione italiana e latina a cura di Giuliana Mocchi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, 2 voll., 950 pp.

LE recenti edizioni delle opere di Tommaso Cornelio, Gregorio Caloprese e Gianvincenzo Gravina hanno contribuito, negli ultimi anni, a ravvivare l'interesse degli studiosi intorno ad alcuni dei più significativi pensatori meridionali della storia culturale dell'Europa tra '600 e '700. Come è già avvenuto per Caloprese e Gravina, è possibile ora leggere anche l'opera di Cornelio, e in particolare i *Progymnasmata physica*, che raccolgono l'ampia ricerca scientifica e teorica del filosofo calabrese, in un'edizione anastatica, curata da Giuliana Mocchi dal significativo titolo *Omaggio a Cornelio*. La vocazione meridionale e insieme europea dell'opera di Cornelio è stata individuata come tema conduttore del progetto editoriale, con l'intento di recuperare le fonti e approfondire le ricerche per ricostruire la storia culturale dell'Italia

meridionale, in un periodo storico in cui Napoli e le sue Accademie furono ganglio vitale del sistema europeo di circolazione delle idee. Filosofi niente affatto 'minori', Cornelio e gli altri pensatori meridionali non sono certo semplici 'depositi di idee' elaborate altrove, ma, al contrario, rappresentano la grande fucina dello sperimentalismo moderno. La vera svolta storiografica per quanto li riguarda risale agli anni '50 del secolo scorso. Importanti studi dedicati ai filosofi che si mossero intorno a Vico, dai contributi di Piovani a quelli di De Giovanni, Garin e Badaloni, hanno gettato le basi per ridiscutere anche categorie come quella di *previchismo*, che poco concedeva alle specificità individuali, e inaugurare una nuova stagione di studi sul pensiero meridionale. L'opera di Cornelio ci consente di capire un momento importante della cultura filosofica e scientifica meridionale offrendo «dati rilevanti al problema dell'origine della scienza moderna e delle nascenti scienze della vita», come scrive Franco Crispini nello studio sul filosofo calabrese, *Metafisica del senso e scienza della vita*, pubblicato nel 1976 ed ora riproposto, insieme con altri saggi, nel primo dei due volumi. Se il tema costante dei contributi sull'autore dei *Progymnasmata physica* è stato il rapporto con Descartes e il cartesianesimo, nello studio di Crispini questa cornice teorica prende rilievo e in una prospettiva di storia delle idee, che l'autore adotta, ampliando l'indagine dal campo delle dottrine filosofiche a quello delle idee scientifiche, si chiarisce il tentativo di Cornelio di abbandonare il cartesianesimo ortodosso, toccando da vicino i temi della fisica e dell'ottica. Un cartesianesimo riformato quello del filosofo calabrese, in cui il metodo si identifica con la nuova *ratio philosophandi*, un atteggiamento nei confronti della ricerca scientifica più che un insieme di principi rigidamente fissati. L'attenzione per Cornelio da parte degli autori degli altri saggi che introducono i *Progymnasmata physica* (l'Introduzione di G. Mocchi, *Tommaso Cornelio nella storiografia* di Annabella d'Atri, *Un genio cosentino negletto* di Antonio Aceti, oltre al citato lavoro di Crispini) non deriva, quindi, da finalità agiografiche. Gli studi mettono in giusto risalto il pensiero di un medico (ma non solo) come Cornelio, che sul limitare della rivoluzione scientifica riflette sulla sua pratica, facendola interagire con le filosofie istitutive dell'epoca moderna, con quelle di Descartes e Gassendi anzitutto.

S. P.

★

ILARIA PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2005, 278 pp.

IL saggio, uscito nella collana «Hermetica Medievalia» diretta da Paolo Luccentini, è uno studio sistematico e puntuale della dottrina filosofica esposta nell'*Asclepius*, la sola opera dell'ermetismo filosofico-religioso conosciuta fino alla prima metà del Quattrocento, fino all'arrivo a Firenze dei trattati del *Corpus Hermeticum*, subito tradotti da Marsilio Ficino nel 1463. La storiografia

moderna ha in parte sottovalutato la dignità filosofica dell'*Asclepius*, già riconosciuta dai commenti medievali, preferendo concentrarsi sulle fonti di ispirazione e sulla collocazione sociale e culturale dell'opera. Da qui il tentativo dell'autrice di mettere in luce la coerenza e l'unitarietà delle linee espositive del testo in esame. Dopo un primo capitolo sulla «questione ermetica», lo studio propone due ampi capitoli sulla struttura e sulla dottrina dell'opera, rintracciandovi quella che si potrebbe definire la sua «metafisica rivelata»: «le verità sull'uomo, sul mondo e su Dio non sono presentate come una conquista dell'investigazione razionale, ma come l'insegnamento di un maestro illuminato; tuttavia [...] è possibile ripercorrerle e accertarne le relazioni secondo i modi del pensiero logico discorsivo» (p. 252). L'autrice trova nell'antropologia il tratto più originale del testo analizzato. Come in altre correnti di pensiero della tarda Antichità, anche nell'ermetismo si pongono interrogativi urgenti sull'origine e il destino dell'uomo. In quest'ambito l'*Asclepius* risponde in modo originale, anche rispetto al resto della letteratura ermetica: in altri discorsi di Ermete, infatti, il motivo della divinizzazione dell'uomo si identifica con la liberazione dai vincoli e dalle illusioni del mondo materiale, mentre nell'*Asclepius* la divinità dell'uomo è legata anche al suo operare terreno e alla dimensione fisica della sua esistenza. L'uomo è definito *magnum miraculum* anche per la capacità di costruire il suo destino sulla terra.

T. K.

★

VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2005, 212 pp.

IL riconoscimento della profonda crisi culturale e religiosa del proprio tempo, l'individuazione delle sue cause nell'inadeguatezza della cultura ufficiale, estenuata in sterili scolasticismi, e la tensione verso un rinnovamento che sapesse dare nuovo impulso alla vita civile e politica sono, a giudizio di Vittoria Perrone Compagni, gli aspetti salienti della riflessione di Cornelio Agrippa. Con la pubblicazione del *De triplici ratione cognoscendi Deum* si ha un nuovo contributo utile per definire un quadro interpretativo complessivo della produzione di Agrippa, teso alla ricomposizione della contraddittorietà che a lungo le è stata attribuita, e al riconoscimento dell'unitarietà di una riflessione che si svilupperà poi in due opere così diverse come il *De incertitudine et varietate scientiarum et artium* ed il *De occulta philosophia*. Scetticismo e magia, infatti, sono tutt'altro che incompatibili, ma, al contrario, contribuiscono a definire il quadro di una crisi e le potenzialità di un progetto di cambiamento in cui il principio ermetico del rinnovamento svolge un ruolo fondamentale. Verosimilmente redatto negli ultimi mesi del 1515, all'indomani della battaglia di Marignano e della conseguente partenza di Agrippa da Pavia, e già circolante all'inizio del 1516, assieme al *De homine*, entrambi

dedicati a Guglielmo IX Paleologo, il *De triplici* fu dato alle stampe nel 1529. L'edizione pubblicata da Perrone Compagni è condotta sull'*editio princeps*, confrontata con la seconda edizione, risalente al 1532, e con il ms. 16625 della Bibliothèque Nationale de France. Il volume è completato da una nota sul manoscritto latino di Laura Regnicoli e, soprattutto, da un lungo ed articolato saggio introduttivo, nel quale Perrone Compagni discute la relazione tra ermetismo e cristianesimo nelle prime opere di Agrippa, prendendo in esame, oltre al *De triplici*, il *De homine*, e sostiene la tesi di una sostanziale e complessiva coerenza della riflessione di Agrippa, caratterizzata, fin dai suoi inizi, da una chiara matrice teologica. Il cristianesimo di Agrippa è connotato dalla ripresa di Ermete, e così diventa in esso decisiva la prospettiva di un generale rinnovamento, capace di rivitalizzare le forme di un sapere ormai estenuato e di ristabilire le antiche alleanze tra fede, ragione e magia. In questo quadro la fede assume il valore di *fides vivificans*, al tempo stesso condizione per attingere alla vera conoscenza ed avvio all'attività di una *praxis* informata da una nuova consapevolezza profondamente rinnovata, in cui il filosofo è investito di compiti educativi. Proprio perché conosce i nessi causali ed è capace di un dominio pratico del mondo, il filosofo-mago, illuminato da un cristianesimo pressoché coincidente con l'ermetismo, agisce nel quadro di una riconquistata armonia tra religione e scienza.

A. S.

★

Per una storia del concetto di mente, a cura di Eugenio Canone, vol. I, Firenze, Olschki, 2005, 420 pp.

LA raccolta di saggi comprende la prima parte delle relazioni tenute durante il secondo e il terzo ciclo dei seminari – organizzati da Eugenio Canone – di terminologia filosofica e storia delle idee dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR, Roma), raccogliendo interventi dedicati a ricerche terminologiche e concettuali che vanno dal pensiero antico alla filosofia medievale e rinascimentale, e dal razionalismo moderno fino alla filosofia della mente contemporanea. Il volume apre con un saggio su Senofane, autore che rappresenta lo snodo fra il mondo della poesia e quello delle nuove nascenti forme di sapere. Francesco Aronadio ricostruisce la trasformazione semantica del termine *noein* da Omero a Platone, e propone, pur consapevole dell'impossibilità di una netta distinzione tra sensazione e conoscenza negli autori presocratici, di individuare la specificità del *nous* nella 'sensatezza' (intesa come senso e valore). Agli interventi di Riccardo Chiaradonna e Francesca Alesse, dedicati rispettivamente alla dottrina dell'anima non discesa in Plotino e al rapporto tra mente umana e mente divina nello Stoicismo, fa seguito uno dei saggi forse più interessanti della raccolta, quello di Gaetano Lettieri, che, partendo dal noto passo di *Gen* 1, 26-27, analizza lo sviluppo, definito come 'ontologizzazione' e 'psico-

logizzazione', che dall'antropologia biblica incentrata sulla concretezza della vita umana e del rapporto tra uomo-Dio, attraverso lo gnosticismo eretico arriva a quello cattolico di Origene, per approdare infine ad Agostino, che recupera il messaggio paolino e sviluppa la noetica platonizzante in termini trinitari dando risalto alla dimensione escatologica. Soffermandosi sulla parziale sovrapposizione dei termini di «intelletto» ('*aql*: l'universo intellettuale nel suo insieme, cioè umano e celeste) e «mente» (*dihn*: la mente umana) nel pensiero di Avicenna, Olga Lizzini discute l'oscillazione che Avicenna dimostra nell'uso dei due termini. Alla filosofia medievale sono ancora dedicati il saggio di Barbara Faes de Mottoni sui fenomeni estatici e quello di Elena Casadei sul rapporto tra *mens* (paragonata alla prima materia come momento della riduzione *ad unum*) e menti individuali in David di Dinant, mentre Vittoria Perrone Compagni chiede attenzione per le (poche ma significative) ricorrenze del termine *mens* in Pomponazzi, che lo utilizza per lo più in chiave gerarchica. Maria Muccillo analizza i passi relativi al concetto di *mens* nel commento di Annibale Rosselli al *Corpus Hermeticum*, autore poco conosciuto, confrontando la sua esegesi con l'analisi rigorosamente filosofica di Patrizi nella *Nova philosophia*. Il saggio di Ettore Lojacono si sofferma su un altro autore poco conosciuto (Géraud de Cordemoy), mentre quello di Pina Totaro offre una lucida analisi del termine *mens* nelle opere di Spinoza (553 occorrenze nella sola *Ethica*). Avvicinandoci all'epoca moderna gli interventi mostrano un legame meno stretto con l'analisi terminologico-concettuale. Katrin Tenenbaum discute della distinzione tra verità di ragione e verità di fatto in Moses Mendelsohn, Marco Olivetti affronta il problema della comunità delle menti nella filosofia moderna e Emidio Spinelli quello della relazione con le altre menti in Hans Jonas. Il saggio conclusivo di Carlo Cellucci fa il punto della situazione del dibattito contemporaneo all'interno della filosofia della mente. Partendo da un breve accenno alla 'nascita' del concetto moderno di mente come entità disincarnata nella filosofia di Descartes, analizza criticamente l'eredità di quest'ultimo nel funzionalismo, vale a dire la concezione che individua gli stati mentali in base al loro ruolo funzionale indipendentemente dal supporto materiale (il primo Putnam, Fodor). Dopo aver accennato alle difficoltà che comporta questa concezione (trascura il rapporto pensiero-mondo, il ruolo del corpo e le emozioni; lo spazio interiore sembra implicare l'esistenza di *homunculi*; il problema delle rappresentazioni erronee), Cellucci pronuncia un'arringa appassionata per la concezione della mente incarnata, perché in grado di rendere conto delle capacità sensoriali e motorie, dell'inconsapevole che caratterizza gran parte del mentale, e del ruolo delle emozioni. Il saggio, che si allaccia implicitamente alla tradizione naturalista della filosofia occidentale, conclude in modo felice un volume che rappresenta una importante novità nel panorama italiano degli studi storico-filosofici.

L. S.

MAURO PESCE, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, 240 pp.

UN capitolo certamente rilevante della storia di Galileo Galilei e della sua opera è rappresentato, com'è ben noto, dal lungo conflitto con la Chiesa cattolica intorno all'ammissibilità della verità del sistema eliocentrico copernicano. Si tratta di una componente complessa della vicenda galileiana, la cui innegabile importanza è stata (specialmente negli ultimi decenni) giustificazione per forzate estrapolazioni che hanno dato luogo a trattazioni in cui la storia e i termini di quel conflitto sono stati del tutto (o quasi) sganciati dai contenuti scientifici delle opere che Galileo scrisse. Raramente si rammenta che la scienza galileiana, tanto astronomica quanto fisica, è la sola che possa chiarire davvero le ragioni storiche di quello scontro e spiegarne la genesi e il durissimo esito. Così come avviene in ogni campo della cultura, anche nel mondo della storiografia quasi ogni sperimentazione appare oggi lecita, a prescindere dall'utilità che può apportare all'effettivo progresso delle nostre conoscenze. In passato non ci si è fatti scrupolo di considerare Galileo un teologo e oggi alcuni storici del cristianesimo possono presentare certe parti della sua opera come dedicate al tentativo di elaborazione di una vera e propria ermeneutica biblica, il cui principio generale avrebbe una «valenza molto più vasta di quella relativa alla questione astronomica copernicana» e riguarderebbe «tutte le questioni di confine tra scienza e fede». Per Mauro Pesce codesta «ermeneutica biblica galileiana», ben lungi dall'essere pertinente soltanto alla presentazione di una dottrina, sarebbe anche motivata da un disegno di carattere politico-sociale, tendente alla ridefinizione dell'«organizzazione dei poteri all'interno del sistema della Controriforma». A partire da questa ottica, appare del tutto legittimo presentare un'opera come la *Lettera a Cristina di Lorena*, che Galileo scrisse nel 1615 in difesa del sistema eliocentrico, come «uno dei grandi classici della teologia cattolica», aggiungendo altresì che il suo autore, sebbene consapevole delle conseguenze che la dimostrazione scientifica del sistema copernicano avrebbe comportato, non tentò mai di riformare la teologia del suo tempo («[Galileo] non si impegnò mai in quella riforma della teologia che il crollo del sistema scientifico aristotelico comportava»). Una delle principali tesi espresse e discusse nel libro di Pesce è che la condanna del copernicanesimo, pronunciata nel 1616 durante il papato di Paolo V, ebbe un effetto disastroso sugli sviluppi dell'ermeneutica biblica cattolica, solennizzando una visione «concordista», secondo cui i contenuti della Bibbia, a prescindere dal quadro teorico-scientifico (aristotelico o copernicano) al quale la Chiesa aderiva, si presentavano come necessariamente veritieri. Le opinioni che Galileo sostenne in scritture a circolazione privata, come la lettera a Benedetto Castelli del 1613 e quella a Cristina di Lorena del successivo 1615, sanzionavano, invece, il «concordismo», spiegando che nessuna delle narrazioni che si potevano leggere nelle pagine delle sacre scritture aveva un contenuto scientifico. Uno dei primi scopi che il volume di Pesce

si pone è quello di chiarire i contenuti di questa cosiddetta «ermeneutica biblica» di Galileo, studiando non solo internamente opere come quelle sopra rammentate, ma ricostruendone altresì la genesi e portando alla luce le numerose varianti che le loro diverse versioni presentano, come prodotti di un atteggiamento autoriale costantemente in evoluzione e in progressivo mutamento. Galileo sarebbe approdato alla formulazione anticoncordista del 1613-1615 dopo una serie di oscillazioni e di valutazioni contrastanti, passando attraverso «diverse soluzioni ermeneutiche». Anche dopo aver maturato le proprie note opinioni, egli le avrebbe talvolta dissimulate, sostenendone, a seconda delle convenienze strategiche, altre di natura diversa. Un ulteriore rimarchevole obiettivo del libro è quello di verificare le reazioni che le teorie galileiane in questione suscitarono nel mondo cristiano, tanto cattolico quanto protestante, nel secolo in cui vennero divulgate e in quelli successivi. A questo ultimo obiettivo Pesce consacra quattro capitoli della propria opera, tutti ricchi di suggestioni degne di attenzione e di sviluppo.

L. G.

★

JEAN-FRANÇOIS PIC DE LA MIRANDOLE, *De l'imagination. De imaginatione*, a cura di Christophe Bouriau, Paris, Éditions Comp'Act, 2005, 158 pp.

NEL *De imaginatione* (1500) Gian Francesco Pico della Mirandola espone una visione molto castigata dell'immaginazione, rivolta più a fornire precetti su come controllare l'immaginazione che non a produrre analisi innovative in materia. Pico si preoccupa che l'immaginazione indirizzi l'appetito a nobili mete, medii senza inganni tra la realtà esterna e quella interna, agevoli la conoscenza facilitando l'astrazione e aiutandoci a ricordare. La ragione per cui l'esame picchiano ha più un andamento prescrittivo che analitico è che di per sé l'immaginazione ha un potere quasi sconfinato, tale da richiedere controllo e restrizione, non solo per il suo rapporto privilegiato con il corporeo, l'errore, l'illusione, l'alienazione, la libido, il bestiale e la possessione diabolica, ma anche perché, come ci ricorda il curatore del volume, Christophe Bouriau, nel suo penetrante commento al testo da lui qui tradotto per la prima volta in francese, l'immaginazione ha la capacità di tradurre in immagini anche ciò che rifugge dall'essere rappresentabile. Chi cercasse elogi dell'immaginazione in Pico rimarrebbe dunque inesorabilmente deluso. L'originalità e l'interesse del trattatello vanno cercati altrove, nell'intreccio di scetticismo, demonologia e devozione religiosa, intreccio che più di ogni altro elemento caratterizza l'opera di Pico nel suo insieme. Lasciata a se stessa, l'immaginazione è la via che conduce alla perdizione; posta sotto controllo, diventa la potenza che innalza la mente all'estasi. Poco affidabile come organo di conoscenza, nello scritto picchiano l'immaginazione si fa organo della preghiera. Epitteto e Jean Gerson, non a caso, sono i punti di

riferimento privilegiati. In questo senso, Pico valorizza le funzioni empatiche e mimetiche dell'immaginazione. Negli esercizi spirituali raccomanda di prendere a modello coloro di cui ammiriamo lo stile di vita e tramite l'immaginazione di appropriarci delle loro passioni.

G. G.

★

LUANA RIZZO, *Durata, tempo, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce, Pensa Multimedia, 2005, 146 pp.

L'AGILE libro di Luana Rizzo, già autrice di saggi sul Rinascimento, esamina la concezione del tempo nella *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, attraverso la lettura di alcuni importanti passi dell'opera. Si tratta di capire in quale modo la concezione ficiniana sia debitrice delle tradizioni antica e medievale. A tal fine l'autrice pone a confronto il filosofo fiorentino e le sue fonti, sia quelle platoniche e neoplatoniche, sia quelle aristoteliche, ma anche i Padri della Chiesa. Al centro dell'analisi sta il rapporto tra tempo ed eternità, tra dimensione umana e divina, nella prospettiva teologica e metafisica tipica del capolavoro ficiniano. Sarebbe interessante proseguire la ricerca sul rapporto tra Ficino e gli antichi attraverso i commenti ai dialoghi platonici e alle *Enneadi* di Plotino, in buona parte ancora privi di edizioni e traduzioni moderne, e anche per questo non ancora completamente studiati. Piacerebbe vedere, inoltre, la versione medica, naturalistica ed astrologica della questione del tempo in testi come il *De vita libri tres*. Tanto più in quanto la domanda che ha alimentato il saggio «ruota intorno alla *quaestio* se Ficino, elaborando una concezione di *philosophia naturalis* [...], ponga le premesse per una concezione della temporalità in chiave 'moderna'; per l'autrice «la risposta è senz'altro negativa. La riflessione critica intorno al *tempus* si orienta a ricercare sempre come punto di partenza l'eternità delle forme e dimostra come essa sia ancora retaggio della tradizione platonica e neoplatonica» (p. 130). Lo studio presentato nel libro tocca un punto nevralgico del pensiero ficiniano e meriterebbe ulteriori approfondimenti.

T. K.

★

Enciclopedia bruniana e campanelliana, diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst, vol. I (Giornate di studi 2001-2004), cura redazionale del volume: Dagmar von Wille, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006, xiv pp. e 368 coll.

IL volume raccoglie il lavoro svolto in una serie di incontri seminariali che si sono tenuti annualmente a partire dal 2001, nell'ambito delle attività promosse dalla rivista «Bruniana & Campanelliana». Il collegamento con i

seminari di studio costituisce sicuramente uno degli aspetti più originali della *Enciclopedia bruniana e campanelliana* che, come è detto nella *Premessa* dei direttori dell'opera, «più che una compiuta impresa enciclopedica, è e vuole essere un progetto di ricerca», non vincolato ad un'ortodossia interpretativa e aperto a orientamenti diversi. Strumento critico fortemente innovativo, di ricerca terminologico-concettuale e storica, la *Enciclopedia* presenta una nomenclatura che registra non solo alcuni lemmi fondamentali presenti nelle opere di Bruno e Campanella, ma anche termini che corrispondono a concetti, temi e personaggi della cultura rinascimentale e della prima età moderna legati ai due filosofi. L'opera è articolata in due sezioni distinte: «anche perché i due autori – pur nella vicinanza di taluni temi – propongono risposte diverse alla crisi politica, religiosa e in generale di valori che attraversò l'Europa nella seconda metà del Cinquecento». Il primo volume della *Enciclopedia* comprende trentadue voci enciclopediche che vanno dalla filosofia della natura alla gnoseologia, dall'etica alle arti. Le rispettive sezioni offrono, inoltre, degli utilissimi rinvii tra le voci enciclopediche. Nel volume sono presenti voci concettuali, relative ad indirizzi di pensiero, o dedicate ad autori, e voci relative a temi significativi nell'opera dei due autori. A Bruno sono dedicate le voci: *civile conversazione* (Saverio Ricci); *Cusano* (Pietro Secchi); *emblema, emblematica* (Armando Maggi); *fede* (Delfina Giovannozzi); *infinito* (Antonella Del Prete); *ingegno* (Eugenio Canone); *intelletto* (Leen Spruit); *invidia* (E. Canone); *magia* (Vittoria Perrone Compagni); *matematica* (Angelika Bönker-Vallon); *scetticismo* (Luciano Albanese); *Socrate* (Tiziana Provvidera); *Sole* (Miguel A. Granada); *spazio* (Barbara Amato); *spirito* (D. Giovannozzi); *vicissitudine* (M. A. Granada). Le voci campanelliane sono: *astrologia* (Ornella Pompeo Faracovi); *autoconservazione* (Maria Giovanna Accietto-Gualtieri); *battesimo* (Michele Vittori); *cosmologia* (Michel-Pierre Lerner); *Dante Alighieri* (Anna Cerbo); *Galileo* (Luigi Guerrini); *immaginazione* (Guido Giglioni); *libri, libro della natura* (Margherita Palumbo); *magia naturale* (G. Giglioni); *monarchia* (L. Guerrini); *Nuovo Mondo* (Jean Louis Fournel); *profezia* (Germana Ernst); *ragion di Stato* (G. Ernst); *retorica* (Teresa Bonaccorsi); *scetticismo* (Gianni Paganini); *senso* (Massimo L. Bianchi).

S. P.

★

DONATELLA MAROCCO STUARDI, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, FrancoAngeli, Milano, 2006 («Collana Gioele Solari», Dipartimento di Studi Politici dell'Università di Torino), 106 pp.

NEL volume l'autrice raccoglie quattro saggi dedicati alla più nota delle opere di Bodin, scritti in un arco di tempo compreso tra il 1978 ed il 1990 ed ora corredati di un'aggiornata bibliografia. Il titolo complessivo rende pienamente il senso di una ricerca che, pur sviluppata lungo molti anni, appare unitaria e appuntata su pochi, e precisi, nuclei concettuali: la

definizione della nozione di sovranità, la relazione tra regime politico e modalità di governo, le caratteristiche della giustizia armonica. Su questi temi Marocco Stuardi ha condotto le sue indagini, procedendo per approfondimenti e leggere variazioni, producendo ogni volta chiarimenti e precisazioni. La definizione bodiniana della nozione di sovranità è al centro del primo saggio. L'autrice ricostruisce la polemica antiaristotelica di Bodin, analizza gli argomenti contro lo stato misto, esamina le modalità di esercizio del governo nei tre diversi regimi politici. Il secondo saggio, sviluppo naturale di quello precedente, è dedicato alla teoria della giustizia armonica, a partire dalla teoria statistica della proporzione armonica e dall'antico legame con la teoria della musica. Nel saggio successivo è esaminata la duplice accezione in cui, a giudizio dell'autrice, è utilizzato il termine *police* nella *République*: quella teleologica, analoga alla scolastica *politia ordinata*, e quella di 'pubblica amministrazione'. Nel quarto saggio, infine, in un confronto tra *République* e *Contrat social*, sono colte alcune analogie e corrispondenze tra Bodin e Rousseau, ed è messa alla prova l'ipotesi che la distinzione tra *état* e *gouvernement* abbia dato vita ad una teoria del governo.

A. S.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Simonetta Adorni Braccesi, Valerio Del Nero, Guido Giglioni, Alessandro Guerra, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Marco Matteoli, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Leen Spruit, Andrea Suggi, Michaela Valente, Francesco Vitali, Dagmar von Wille.

FRANCESCO BORGHESI

PICHIANA

A PARTIRE dalle celebrazioni per il cinquecentenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola di una decina di anni fa, l'attività scientifica relativa al Conte di Mirandola e Concordia ha conosciuto un intenso sviluppo. Dopo la pubblicazione degli Atti del convegno tenutosi nel 1994, molti sono stati gli studi dedicati alla figura e all'opera dell'illustre cittadino mirandolano. Monografie, edizioni di testi noti e ancora inediti, Atti di convegni hanno visto la luce o sono in preparazione in Francia, in Germania, negli Stati Uniti d'America e, naturalmente, in Italia.

Si pensi all'edizione commentata del *Commento sopra la canzone d'amore di Girolamo Benivieni* pubblicata nella «Philosophische Bibliothek» dell'editore Meiner per le cure di Thorsten Bürklin (Amburgo, 2001); oppure a quella delle 900 *Tesi* tradotte e presentate da Bertrand Schefer per le edizioni Alia (Parigi, 2002). Si pensi inoltre all'ultima monografia completa di Pico ad opera dello studioso canadese Louis Valcke appena uscita in Francia per i tipi di Les Belles Lettres (Parigi, 2004), che è il risultato di decenni di studi e che ci consegna un ritratto a tutto tondo del filosofo. Oppure alla nuova edizione della *Oratio de hominis dignitate* messa a punto da Francesco Bausi e pubblicata da Ugo Guanda per la Fondazione Pietro Bembo nel 2003. Si pensi ancora alla ristampa anastatica in tre volumi (Torino, Nino Aragno, 2005) della storica edizione uscita da Vallecchi fra il 1942 e il 1952 a cura di Eugenio Garin: al primo volume delle opere pichiane, introdotto da una *Premessa* di Maurizio Torrini, seguono gli altri due, che, presentati da pagine di Marco Bertozzi e Franco Bacchelli, comprendono le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

Come decimo volume della collana «Studi pichiani», inaugurata sempre nel 1994, ora esce una insostituibile bibliografia pichiana che si attendeva da anni e che sarà d'ora in poi uno strumento di lavoro fondamentale per tutti gli studiosi non solo di Giovanni, ma anche del nipote Giovanni Francesco (L. QUAGLIARELLI, Z. ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 434, ill., «Studi Pichiani», 10; si veda anche l'ampia recensione del volume da parte di Francesco Sberlati, di prossima uscita su «Filologia e critica»).

Il volume si compone di due sezioni principali: quella relativa al catalogo delle edizioni dei secoli dal xv al xx (pp. 99-332) e quella riguardante la bibliografia degli studi sui due Pico tra xix e xx secolo (pp. 333-410). All'*Introduzione*

di Tullio Gregory (pp. 7-8) e alla *Premessa* di Luisa Avellini (pp. 9-13), fanno seguito saggi critici in cui gli autori e Rosaria Campioni analizzano i risultati del lavoro di schedatura e classificazione delle edizioni antiche di Giovanni e Giovanni Francesco (L. QUAQUARELLI, *Gli incunaboli*; R. CAMPIONI, *Le edizioni del XVI secolo in Emilia-Romagna*; Z. ZANARDI, *Le edizioni del XVI fuori dall'Emilia-Romagna e Le edizioni del XVII e del XVIII secolo: la loro diffusione in Italia e nel mondo*, pp. 17-62) e infine lo studio di Leonardo Quaquarelli sulle edizioni e gli studi dell'Ottocento e del Novecento (pp. 65-77). Il volume è corredato di un utilissimo apparato di indici: cronologico; dei tipografi; dei possessori e delle provenienze; dei nomi (pp. 413-432).

Lo scrupolo filologico dei curatori rende questo studio uno strumento imprescindibile non solo nell'ambito degli studi sui due Pico, ma anche al fine di una più approfondita conoscenza dell'Umanesimo italiano ed europeo nel suo complesso. Scorrendo le pagine del catalogo, si capisce ben presto di trovarsi di fronte ad un lavoro di scavo di livello notevolissimo. La precisione del confronto critico tra le edizioni a stampa contribuisce a far avvertire immediatamente la fortuna dell'opera picchiana soprattutto nel corso del Cinquecento. Molti nodi di una trama editoriale assai complicata vengono sciolti da una schedatura, condotta con rara precisione, di volumi noti e meno noti. Come fa notare Tullio Gregory nella sua Introduzione, la «geografia delle edizioni delle opere di un autore, il loro dislocarsi nello spazio e nel tempo, rappresentano punti di riferimento non marginali per comprenderne la fortuna e l'influenza. Anche la preferenza accordata da alcuni editori ad uno o ad altro scritto indica non solo scelte di gusto ma soprattutto l'esigenza di rispondere ad una domanda di determinati circoli di lettori» (p. 7). Da questo deriva l'importanza delle bibliografie complete di autori, ma anche di editori.

Già ad una prima lettura balza all'occhio la vicenda editoriale delle *Conclusiones Nongentae* pubblicate a Roma nel 1486 da Giovanni Pico presso Eucharis Silber in vista del concilio romano nel corso del quale Pico avrebbe voluto dimostrare la 'concordia' tra le varie posizioni della tradizione teologica e filosofica antica e medievale (scheda 8, p. 144). Il concilio non ebbe luogo in quanto vietato dalle autorità ecclesiastiche che condannarono l'opera, e le *Conclusiones* furono ripubblicate l'anno successivo, probabilmente ad Ingolstadt (scheda 9, p. 148), per poi sparire per più di un cinquantennio fino a quando furono inserite nelle opere complete del Mirandolano pubblicate a Basilea nel 1557 (scheda 22, p. 182). Dalle schede 8 e 9 è difficile non osservare come la diffusione di quest'opera sia stata assai scarsa, soprattutto se paragonata alla grande popolarità che godettero le altre opere picchiane stampate solo pochi anni dopo. Grazie alla chiarezza e alla precisione della schedatura risulta agevole notare come le lettere di Giovanni Pico, nella raccolta approntata dopo la sua morte dal nipote all'interno della *editio princeps*, furono tra le prime ad avere larga diffusione in edizioni separate, testimoniando non solo la fama postuma del loro autore, ma anche la crescita dell'importanza di un genere che si andava affermando proprio in quegli anni grazie alla dif-

fusione della stampa, nonché, per usare di nuovo le parole di Tullio Gregory, «la chiara consapevolezza degli editori che proprio attraverso i rapporti epistolari si andava realizzando una libera *res publica literaria*» (p. 8).

La prima raccolta delle opere di Pico avvenne subito dopo la sua morte, come si diceva poc'anzi, a cura di Giovanni Francesco che fece stampare da Benedetto di Ettore Faelli nel 1496 a Bologna una scelta da lui preparata (scheda 1, p. 101). La raccolta ebbe larga diffusione in tutta Europa, così come del resto di grande diffusione godettero anche le successive edizioni della stessa selezione che fu riprodotta con poche variazioni una decina di volte fino al 1601: da allora si dovrà attendere la metà del secolo scorso, quando Eugenio Garin metterà a punto una nuova edizione delle opere.

La gestione di masse di dati tanto ampie in operazioni editoriali di questo genere è sempre assai difficoltosa e il pericolo di errore o omissione una realtà impossibile da evitare. Poiché ruolo del recensore dovrebbe essere anche quello di segnalare eventuali lacune o suggerire correzioni laddove necessarie, rilevo una omissione in particolare, nella speranza di contribuire in qualche modo al perfezionamento di un volume già tanto ricco ed esauritivo: nella sezione dedicata alle *Edizioni del XX secolo* (pp. 321-332) manca il riferimento all'edizione della *Oratio de hominis dignitate* curata da Saverio Marchignoli all'interno del volume di PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola* (Milano, Feltrinelli, 2000).

A partire dalla fine degli anni Novanta si è potuto registrare un ulteriore settore di espansione degli studi picchiani: quello relativo all'editoria digitale. A questo proposito è necessario ricordare il validissimo lavoro di Francesco Bausi che nel 2000 ha raccolto in un CD-ROM l'intera opera di Giovanni Pico producendo così la più accurata e aggiornata edizione delle opere del Mirandolano di cui fino ad oggi si disponga (Roma, Lexis Progetti Editoriali-Torino, Nino Aragno, 2000).

Poco prima, nel 1999, si era inaugurata una collaborazione tra l'Università di Bologna e la Brown University di Providence (Rhode Island, USA) volta a mettere a punto un'edizione bilingue della *Oratio de hominis dignitate*. Supportato dallo Scholarly Technology Group della Brown University per l'assistenza tecnologica, un gruppo di otto studiosi appartenenti a diverse università italiane e statunitensi si mise al lavoro su una nuova traduzione inglese e italiana del celebre testo picchiano, nonché su una nuova edizione dell'orazione stessa poi confluita nell'appendice curata da Saverio Marchignoli all'interno del ricordato studio di Pier Cesare Bori. Ciò che rende rimarchevole questa operazione è il fatto che si tratti in assoluto del primo tentativo di commento sia in inglese sia in italiano di un testo forse più citato che studiato nei suoi minimi dettagli e di cui ancora si faticano a rintracciare fonti di rilievo.

Il testo della *Oratio* risulta suddiviso in sette sezioni, ognuna affidata ad un diverso ricercatore, incaricato di tradurre il brano di propria competen-

za in italiano e in inglese e di commentarlo in entrambe le lingue. Il sito web del Pico Project/Progetto Pico (diretto da Pier Cesare Bori e Massimo Riva, curato da Mike Papio; visibile all'indirizzo http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/) rende a tutti accessibile la famosa opera composta da Pico come introduzione alle sue *Conclusiones Nongentae* da presentarsi davanti a Papa Innocenzo VIII in un concilio in cui Pico avrebbe ospitato a proprie spese studiosi e sapienti provenienti da ogni dove. Come è noto, l'orazione non fu mai letta di fronte al Papa e il concilio non ebbe mai luogo, ma non per questo il successo non le arrise. Già poco dopo gli sfortunati fatti romani iniziò a circolare in Italia e nel resto d'Europa, venendo letta e apprezzata dai massimi intellettuali del tempo, godendo di vasta diffusione per tutto il Cinquecento.

Oltre ad una introduzione generale e alcuni cenni biografici, il Pico Project presenta un testo suddiviso, come si diceva, in sezioni visualizzabili separatamente in latino con la traduzione inglese a fronte, oppure in latino con traduzione italiana a fronte. Ai commentatori (nell'ordine Pier Cesare Bori, Giorgio Melloni, Saverio Marchignoli, Massimo Riva, Mike Papio, Dino Buzzetti, Karen De Leon-Jones), oltre che le traduzioni, si deve la cura dell'apparato filologico in calce al testo latino e del commento interpretativo. Sono inoltre riprodotte le immagini del testo di tre incunaboli dell'*editio princeps*, che come si è detto fu stampata a Bologna nel 1496 da Benedetto Ettore Faelli per le cure di Giovanni Francesco Pico. Si tratta della copia conservata all'Archiginnasio di Bologna e di quella conservata alla Hay Library della Brown University. Una terza riproduzione è quella della contraffazione della *princeps*, stampata probabilmente attorno al 1498 da due fuoriusciti italiani, Jacobino Suigo e Nicolaus De Benedictis, attivi in quegli anni a Lione. Lo stesso gruppo, leggermente modificato nella sua composizione, sta attualmente lavorando ad un aggiornamento dell'apparato online dell'orazione, reso indispensabile dall'uscita dell'edizione commentata che Francesco Bausi ha curato recentemente (*Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda, 2003), che si spera possa essere pubblicato, questa volta col testo latino e la sola traduzione inglese a fronte, entro la fine del 2007 all'interno della collana «Lorenzo da Ponte Italian Library» della University of Toronto Press.

Una parte del gruppo di studiosi che ha lavorato e ancora sta lavorando al discorso sulla dignità dell'uomo si è messo recentemente al lavoro anche sulle *Conclusiones Nongentae* all'interno di un ulteriore progetto digitale promosso dal Dipartimento di Studi Italiani e supportato dal già menzionato Scholarly Technology Group della Brown University (il sito è visitabile all'indirizzo <http://www.stg.brown.edu/projects/pico/index.php>). Il nuovo progetto, curato da Massimo Riva, Dino Buzzetti e il sottoscritto, si propone un traguardo diverso, più innovativo e ambizioso del Progetto Pico. Nel caso del progetto dedicato alle *Novecento Tesi*, il gruppo di collaboratori è cresciuto enormemente e comprende una cinquantina di studiosi italiani, statunitensi, francesi, tedeschi, danesi, inglesi, messicani e argentini, che si

stanno già virtualmente riunendo attorno ad uno dei testi più complessi che la cultura rinascimentale ci abbia tramandato.

Il sito dà accesso alla trascrizione dell'edizione stampata da Eucharius Silber nel 1486. Nucleo del progetto è un sistema che consente agli studiosi che vi partecipano di annotare e commentare collaborativamente il testo pichiano, entro un ambiente protetto, ossia ad accesso limitato. Per la natura e la complessità di questo testo si è ritenuto che solo un lavoro di collaborazione pluridisciplinare possa tradursi in un apparato esauriente e completo, necessario ad una sua corretta comprensione storica e teorica. Le annotazioni sono state preliminarmente suddivise in varie categorie: fonti di Pico; annotazioni filologiche; testuali; interpretative; di commento. Due sono le opzioni di traduzione: dal latino all'italiano e dal latino all'inglese. Le lingue ufficiali del progetto sono per il momento l'inglese e l'italiano, ma verrà presto aggiunta anche la possibilità di tradurre dal latino allo spagnolo e, successivamente, si spera anche in altre lingue, secondo la provenienza e la disponibilità dei collaboratori. I lettori interessati possono accedere al testo utilizzando l'indice e scegliendo di visualizzare una tesi o un gruppo di tesi alla volta, comprese in una particolare rubrica (ad esempio, le dodici *Conclusiones secundum Avicennam*). Inoltre i partecipanti possono usufruire di un motore di ricerca sul testo latino e possono leggere le annotazioni di volta in volta rese disponibili dagli studiosi partecipanti al progetto, anche se non saranno in grado di aggiungere le proprie annotazioni in mancanza di *password*.

Il sistema che con il progetto c-cm si sperimenta è per gran parte nuovo e le sue potenzialità ancora poco documentate. In questo senso il riscontro dei partecipanti sarà fondamentale sia dal punto di vista scientifico che da quello più strettamente tecnico. Da un punto di vista tecnico, si auspica di poter utilizzare i suggerimenti dei collaboratori per eliminare eventuali sviste e migliorare l'interfaccia del vhl. Da un punto di vista scientifico, è auspicabile che, insieme alle questioni di contenuto, tutti i partecipanti non manchino di discutere attivamente anche gli aspetti metodologici e procedurali di questa nuova modalità del lavoro collaborativo.

Il Progetto Pico nel suo complesso è ora parte integrante di un Laboratorio Virtuale per le Scienze Umane (Virtual Humanities Lab: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/vhl/vhl.html), il cui scopo è la creazione di una piattaforma comune per una serie di attività di ricerca collaborative, che vanno dalla preparazione di edizioni elettroniche di testi a seminari e laboratori in rete. Il Virtual Humanities Lab è reso possibile da un finanziamento del National Endowment for the Humanities degli Stati Uniti.

Infine, vorrei utilizzare l'occasione che qui è data per concludere con il ricordo personale di uno studioso straordinario e dotato di grande umanità che ci ha da pochi mesi lasciati: David Pingree. L'idea di ricordarne la figura in queste pagine non deve sembrare fuori luogo. Di fatto anche David Pingree aveva qualche interesse pichiano, almeno in quanto accettò di seguire una

tesi di Ph.D. su Giovanni Pico: quella che il sottoscritto ha dedicato all'edizione critica delle lettere del Mirandolano e 'difeso' nell'aprile del 2004 alla presenza di un comitato che comprendeva lo stesso Pingree.

Incontrai Pingree nel corso del mio secondo anno di Ph.D. alla Brown University. Me ne aveva accennato un caro amico bolognese, parlandomene come di un editore di testi prodigioso. Non mi resi conto quanto prodigioso fino a quando non lo conobbi e iniziai a leggere i suoi molteplici lavori. La sua assoluta eccezionalità è data dal fatto che nel corso della sua carriera scientifica, iniziata alla fine degli anni Cinquanta ed interrottasi solo con la morte, l'11 novembre 2005, Pingree pubblicò un grande numero di edizioni ad altissimo livello di testi scientifici, ed in particolare matematici, astronomici ed astrologici, in sanscrito, in greco, in latino, in arabo e in accadico.

Nato in Connecticut nel 1933, nel 1958 si recò in India per migliorare la conoscenza del sanscrito. Al ritorno negli Stati Uniti divenne membro della Society of Fellows di Harvard, dove imparò l'arabo ed iniziò ad accumulare liste di manoscritti in sanscrito riguardanti le scienze esatte. Nel 1960 conseguì a Harvard un Ph.D. in Studi classici e Sanscrito. Dopo aver lavorato per qualche anno a Harvard e all'Oriental Institute a Chicago, nel 1971 fu assunto al Dipartimento di storia della matematica della Brown University come successore di Otto Neugebauer, fondatore del dipartimento. Fino al 1986 ne fu direttore, e successivamente il solo docente permanentemente assunto. Alla fine dell'anno accademico 2005-2006 aveva pianificato di andare in pensione. Nel corso di una carriera scientifica molto prolifica pubblicò più di trenta monografie e numerosi articoli e capitoli di libri sempre su temi relativi alle scienze esatte (in particolare matematica ed astronomia), astrologia e magia in Mesopotamia, nella Grecia classica, nel mondo bizantino, nell'Europa Latina, nell'Asia del Sud e nel mondo islamico. Tra i numerosi titoli onorifici che gli furono conferiti basti ricordare la Guggenheim e la MacArthur Fellowship e l'elezione all'American Academy of Arts and Sciences, alla International Academy of the History of Science e all'American Philosophical Society. Nel 1992 venne insignito del titolo di Doctor of Humane Letters dall'Università di Chicago.

Quanto io ricordo indelebilmente sono le lunghe, intense e tranquille mattinate del venerdì passate a leggere e collazionare i manoscritti del *Centoquium Hermetis* e del *Liber Vacae* nello studio del primo piano di Wilbour Hall, di fianco alla Rockefeller Library. Ricordo anche gli anni successivi in cui, mentre preparavo la mia tesi di Ph.D., lo incontravo per discutere dei progressi (a volte mancati) nella mia ricerca, o porre problemi ecdotici relativi a qualche missiva pichiana che non riuscivo a collocare in modo soddisfacente nel mio *puzzle*. Ricordo la disponibilità, l'attenzione attraverso gli occhiali spessi, l'erudizione umile e l'acume gentile che mai ho visto venire meno. E ricordo quello che mi diceva quando mi vedeva girare a vuoto: «Tell what the problems are!». Spero di non dimenticare mai la lezione.

IL CONVEGNO DI STUDI
GUIDO BONATTI. ASTROLOGIA, SCIENZA
E LETTERATURA

(FORLÌ, 18 NOVEMBRE 2005)

VENERDÌ 18 novembre 2005 a Forlì si è tenuto il convegno di studi *Guido Bonatti. Astrologia, scienza e letteratura*, organizzato dall'associazione *Nuova Civiltà delle Macchine* con il contributo della Fondazione Cassa dei Risparmi di Forlì e il patrocinio del Comune di Forlì. Dopo i saluti delle autorità e del Presidente dell'associazione, P. Palmieri, il convegno si è aperto con l'intervento di Ornella Pompeo Faracovi su *Guido Bonatti e il problema delle "elezioni"*. La studiosa ha illustrato in modo dettagliato l'unica opera di Bonatti a noi rimasta, intitolata *De astronomia tractatus decem*, che conobbe una larga divulgazione in tutta Europa dapprima manoscritta, poi a stampa, con traduzioni in tedesco, in inglese e un volgarizzamento quattrocentesco mai pubblicato, ed ebbe come destinatari gli amici dell'astrologia e gli astrologi pratici. Il trattato, pur aprendosi con un riferimento agli astri come frutto dell'opera creatrice di Dio, non si preoccupa di armonizzare astrologia e teologia, tanto che, come ricorda la relatrice, Pierre Duhem, in una pagina del quarto volume del suo *Système du monde*, poté sostenere che il Dio unico di Bonatti richiama più l'aristotelico primo motore immobile che non il Dio cristiano. La filosofia implicita nel trattato è una forma di determinismo astrologico, ricavato dall'astrologia araba, nella quale le antiche inflessioni stoicizzanti erano venute largamente riemergendo. L'idea di 'determinismo astrologico', legata allo stretto rapporto tra macrocosmo e microcosmo, è rintracciabile anche nella suddivisione della materia del *Tractatus*, in cui notevole importanza è assegnata all'astrologia oraria, ovvero alle *electiones* (tecnica astrologica con lo scopo di individuare il momento più favorevole per dare inizio ad un'azione) e alle *interrogationes* (tecnica astrologica per rispondere a domande di vario tipo dei consultanti). Alla dottrina delle 'elezioni' è, quindi, strettamente connessa da una parte la pronosticazione bellica, dall'altra l'ingegneria astrologica: Guido Bonatti, infatti, metteva in guardia sulle disposizioni astrali infauste, indicando i tempi astrologici più propizi e i pianeti più felici alla edificazione di città, accampamenti, case di nobili, di ricchi e di umili persone; di luoghi di culto: dalle chiese comuni ed abbazie, ai grandi monasteri; dagli edifici religiosi predisposti allo studio, alla ricreazione, alla conservazione di vettovaglie (*blada, vinum, oleum, mel*), a quelli destinati a fungere da carcere.

Per comprendere l'opera e l'attività di Bonatti, è necessario, come ha sottolineato l'intervento di Giuseppe Bezza (*Bonatti e l'astrologia araba tra Medioevo e Rinascimento*), ripercorrere brevemente la storia dell'astrologia tra Medioevo e Rinascimento. Fino al x secolo, essendo difficili gli scambi con l'Oriente, l'astronomia latina si occupa della compilazione di computi per le necessità del calendario liturgico e le idee cosmologiche, legate sia alla morfologia del cosmo sia agli influssi astrali, sono molto imprecise. A partire dalla fine dell'xi secolo le conoscenze e le pratiche scientifiche degli Arabi, tra cui si possono menzionare l'astrolabio, le tavole astrologiche e le effemeridi, in Occidente si affermano a tal punto che nel xiii secolo (secolo in cui si colloca la figura di Bonatti) l'astrologia può considerarsi scienza degli Arabi. L'astrologia del Rinascimento, però, «rompe i ponti con l'astrologia medievale, purgandosi via via dell'apporto arabo». A tale proposito si può ricordare che l'età tridentina e postridentina aveva messo all'Indice anche l'opera di Guido Bonatti, aspramente riprovato anche in Romagna, ad opera di Tomaso Garzoni da Bagnacavallo, il canonico lateranense ed enciclopedista che, interrompendo la tradizione elogiativa del principe degli astrologi diffusa tra i suoi conterranei, ne faceva, sulla scia del giudizio del Mirandolano, un «barbaro» (E. Casali).

Conclusasi la prima parte del Convegno con l'intervento di F. Gabici, volto a sottolineare alcuni degli aspetti-chiave del trattato di Bonatti, si è passati alla seconda parte, inaugurata dalla relazione di M. Picone che, dedicata a *Dante e Bonatti*, si è focalizzata sulla *damnatio memoriae* dell'astrologo, già iniziata nel Medioevo. Dante lo menziona nel canto xx dell'*Inferno*, dove, nella quarta bolgia, sono puniti coloro che in vita praticarono l'arte della divinazione, non per farsi portavoce del giudizio divino (come è il caso dei profeti), ma di modificarlo. Dante, che si considera un poeta-vate, ritiene che gli indovini antichi siano anime degne di nota a differenza di quelli medievali, che liquida in pochi versi, mettendoli in stretto rapporto con le streghe e le fattucchiere. La caduta in verticale dell'arte divinatoria, dunque, passando dal mondo antico a quello medievale, non è solo di tipo socio-culturale (le *mulierculae* responsabili di queste pratiche magiche appartenevano ai ceti più umili ed erano totalmente prive di istruzione), ma anche letterario (la memoria delle loro gesta era affidata all'aneddotica municipale e alle fiabe popolari). Secondo Picone, l'opposizione si stabilisce pertanto fra la vera divinazione, sempre ispirata da Dio, e quella falsa, guidata invece dalla *hybris* o dalla ignoranza umana. Dante, quindi, e tutti i detrattori dell'astrologia colpiscono non tanto chi ha cercato di prevedere il futuro, non sapendo che ciò era proibito, ma chi lo ha fatto nella piena consapevolezza della natura peccaminosa della propria azione.

Damnatio memoriae a parte, Guido Bonatti rappresenta sicuramente una delle massime autorità dell'astrologia del passato, in particolare di quella del xiii secolo; la sua biografia, però, è difficile da ricostruire, come ha sottolineato Elide Casali nella sua relazione *Guido Bonatti tra storia e leggenda*, per la carenza, l'incongruenza e la natura spesso non propriamente storica delle

fonti, che nel corso dei secoli furono non di rado lette ed interpretate con molta approssimazione. La vita dell'astrologo forlivese, nato forse intorno al 1210 e morto non prima del 1296, dunque, si presenta a tratti realistica e a tratti avvolta nella favola e nella leggenda. Certamente l'attività di Bonatti è caratterizzata da un collaudato sodalizio tra armi e astrolabio, che lo aveva visto a fianco dell'imperatore Federico II, del tiranno Ezzelino da Romano, di Guido Novello, signore di Firenze e, infine, inseparabile consigliere di Guido I da Montefeltro. Proprio al rapporto tra Bonatti e il signore di Montefeltro è dedicato l'ultimo volume del romanzo storico in tre parti *L'assedio di Forlì*, iniziato nel 1869 dall'avvocato Bartolomeo Fiani e terminato nel 1876 dal barone Franco Mistrali. Il romanzo è stato analizzato nelle sue parti principali da Paolo Rambelli nell'intervento conclusivo, intitolato *Da ombra infernale ad eroe del Risorgimento: Guido Bonatti e L'assedio di Forlì di Fiani e Mistrali*. Lo studioso ha messo in rilievo il fatto che da una parte il profilo culturale di Bonatti viene sostanzialmente contenuto da Fiani nel solco della tradizione filosofico-scientifica occidentale, dall'altra l'esotismo di matrice massonica di Mistrali ne recupera l'interesse per la cultura araba, sottolineata fin dalle prime pagine del romanzo con la descrizione di una clessidra «che in figura di nave pendeva dalla muraglia» di casa e che era stata «inventata dallo stesso Bonatti, o meglio imitata da altre che furono prima fabbricate dagli arabi». Mistrali, inoltre, sembra rivolgere un invito ai propri concittadini e ai propri lettori a trovare un compromesso con la Chiesa di Roma dopo la stagione delle lotte risorgimentali. In questo romanzo, Guido Bonatti si trasforma da figura infernale pronta a sfidare i precetti divini in apostolo delle virtù civili e della loro conciliazione con i principi della Chiesa di Roma, in un succedersi di trasfigurazioni letterarie che sono la testimonianza più certa ed evidente della vitalità del personaggio.

ELENA VALMORI

I DOMENICANI E L'INQUISIZIONE ROMANA

(ROMA, 15-18 FEBBRAIO 2006)

DAL 15 al 18 febbraio si è tenuto a Roma, presso la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino, il Convegno internazionale *I Domenicani e l'Inquisizione Romana*: organizzato dall'Istituto Storico Domenicano e presieduto dal direttore dello stesso, Arturo Bernal Palacios, il Convegno è stato presentato dal cardinale Georges Cottier e si inserisce in un progetto che lo vede come terza tappa di un percorso iniziato nel 2002 con il Convegno romano *I Domenicani e l'Inquisizione Medievale*, proseguito a Siviglia nel 2004 (*Los Dominicos y la Inquisición en España, Portugal y América*) e che si concluderà nel 2008 con il quarto incontro, già annunciato, dedicato alle istituzioni minori in ambito europeo. Durante il Capitolo generale dell'Ordine, riunito a Bologna nel 1998, i Domenicani decisero di promuovere questo ciclo di

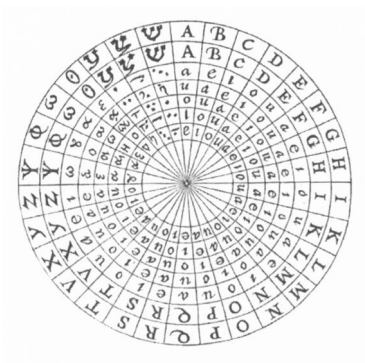
incontri per riflettere sul loro passato e sul coinvolgimento del loro Ordine nelle diverse istituzioni inquisitoriali, affidandone il compito all'Istituto Storico Domenicano: tale progetto era in linea con lo sforzo di 'purificazione della memoria', raccomandato, sin dal 1994, da papa Giovanni Paolo II nel promuovere l'anno giubilare del 2000 e preannunciato dal Simposio internazionale sull'Inquisizione, tenutosi nella Città del Vaticano dal 29 al 31 ottobre del 1998. A liberare il campo da qualsiasi pregiudizio sul valore dell'iniziativa, gli incontri sono stati aperti alla partecipazione di studiosi laici ed ecclesiastici, teologi e storici, di diversa impostazione scientifica e di differenti nazionalità. Dal vivace confronto tra stimati e qualificati relatori, sono emerse molteplici prospettive attraverso cui guardare allo stesso tema ed elaborare un'equilibrata visione critica. Non è nelle intenzioni degli organizzatori produrre una storia esaustiva dell'Inquisizione, tema complesso e multiforme, e pertanto impossibile da imbrigliare in semplificazioni; l'obiettivo, semmai, è quello di indicare una metodologia di studio, suggerire interrogativi e punti di partenza che aiutino a indirizzare le ricerche verso una verità storica scevra da strumentalizzazioni di qualsiasi tipo, nel riesaminare un passato che, spesso, si è prestato a interpretazioni ed elaborazioni controverse e a volte mistificanti.

Dal primo seminario, che affrontava il tema dell'origine dell'Inquisizione, emergeva chiaramente la pericolosità di confondere i Domenicani con l'istituzione nella quale agivano: l'Inquisizione, giurisdizione d'eccezione, era nata come strumento fortemente voluto dal papa per realizzare la *plenitudo potestatis*; i Domenicani, operando all'interno sin dall'inizio, la svilupparono e perfezionarono tecnicamente in base all'esperienza: si assisteva perciò alla nascita di un *modus operandi*. In questo contesto si sono proposte nuove periodizzazioni e differenziazioni: si è accennato anche ad una inquisizione rinascimentale, a cavallo tra quella medievale e l'Inquisizione romana del 1542. Nel secondo seminario si è dato risalto alle poco note vicende dell'Inquisizione in Portogallo e in America latina; sono state raffrontate le istituzioni operanti in Spagna e Portogallo e si è discusso sul giudizio della storiografia domenicana sull'Inquisizione spagnola. Al centro delle discussioni del terzo seminario sono stati principalmente la situazione degli archivi, la censura e l'attività inquisitoriale nell'Ottocento; temi particolarmente rilevanti poi quelli riguardanti i conflitti giurisdizionali tra autorità laiche ed ecclesiastiche, il ruolo dei Domenicani inquisitori nei casi di stregoneria diabolica e l'accettazione all'interno dell'Ordine di ebrei convertiti. Nell'ambito dei tre convegni, infine, numerose sono state le relazioni riguardanti sia lo studio delle realtà locali, geograficamente individuabili, in cui si concretizzava l'operato delle differenti istituzioni inquisitoriali, che le vicende individuali di noti e meno noti inquisitori domenicani (N. Eymeric, B. Gui, D. Guzmán, T. de Rocabertí, M. Ghislieri, M. Olivieri, ecc.) come degli inquisiti, anche appartenenti all'Ordine (tra i più famosi B. Carranza, G. Bruno, T. Campanella e così via): indagini che, attraversando i diversi secoli ed epoche, si sono rivelate feconde di vivaci confronti e collegamenti trasversali.

I Domenicani si sono interrogati senza preclusioni sul ruolo avuto dai loro confratelli nella storia dell'Inquisizione: in quest'ottica è necessario superare lo stereotipo che identifica i Domenicani con l'Inquisizione, anche se furono gli stessi Domenicani ad avvalorare tale immagine sin dal Trecento: occorreranno ulteriori ricerche per approfondire quali fossero le loro diverse attività. I Domenicani ebbero indubbiamente un ruolo primario nelle varie istituzioni inquisitoriali, ma di certo non esclusivo: vi furono coinvolti non solo in veste di inquisitori, sia di realtà centrali che di quelle locali, ma anche di inquisiti, di censori e di censurati. L'immagine dell'Inquisizione che ha avuto più successo è stata quella romantica, tramandataci dall'opera di H. C. Lea, e risulta quella più difficile da ridimensionare; per superarla si è incorsi, allora, nell'altro eccesso, quello di una leggenda rosa, un'immagine giustificatrice, ma altrettanto mistificante e selettiva della prima. Nello studio della tematica appare perciò necessario superare tali datati concetti per comprendere realmente le istituzioni; per fare una storia seria e rigorosa, che non lasci spazio a invenzioni, occorre ritornare alle fonti e, quindi, ai documenti e agli archivi, come anche alle storie locali che arricchiscano e producano una più completa storia generale. Le indagini future, di conseguenza, dovranno essere rivolte allo studio di quegli aspetti e vicende più trascurati; permangono infatti punti ancora irrisolti: mancano studi approfonditi sul reale numero di condanne e di vittime e quindi sull'esecuzione delle sentenze, come accurate ricerche in ambito locale; rimane aperto il problema delle biografie dei singoli inquisitori domenicani. Come ha fatto notare lo stesso padre Palacios, tra i numerosi campi ancora inesplorati è da sondare il tema dell'Inquisizione e l'arte in rapporto ai Domenicani, come il giudizio dei pensatori domenicani sull'Inquisizione. Le vivaci discussioni, alle quali simili feconde iniziative danno luogo, offrono una misura dello stato attuale delle ricerche e portano all'attenzione del mondo accademico nuove prospettive attraverso cui ripensare antiche questioni.

CLAUDIA DONADELLI

MATERIALI



Da questo fascicolo prende avvio la sezione *Materiali* di «Bruniana & Campanelliana»: in essa si pubblicheranno studi e testi di non ampia estensione. Oltre che all'interno della rivista, tali contributi appariranno in veste autonoma, appunto come *Materiali*, il cui primo numero è da considerarsi il volume M. EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di G. Lucchesini e P. Totaro, stampato nel 2004. Ci auguriamo che i Lettori di «Bruniana & Campanelliana» sapranno apprezzare tale iniziativa.

FRANCESCO LA NAVE

LOGICA E METODO SCIENTIFICO
NELLE *CONTRADICTIONES LOGICAE*
DI GIROLAMO CARDANO

CON L'AGGIUNTA DEL TESTO
DELL'EDIZIONE LIONESE DEL 1663

PREMESSA

GLI studi sulla logica di Girolamo Cardano sono ancora numericamente limitati e tutti dedicati alla *Dialectica* del 1566; si è pertanto ritenuto utile concentrare il presente lavoro sulle *Contradictiones logicae* che furono pubblicate postume nel 1663. Si tratta di un'opera di difficile lettura, in alcuni luoghi incerta e priva di ordine interno. Tuttavia, le *Contradictiones* presentano elementi di notevole interesse che mostrano come le concezioni logiche di Cardano abbiano forti punti di contatto con gli sviluppi della logica aristotelica dovuti prevalentemente ai lavori di Bernardino Tomitano e Jacopo Zabarella. In particolare, elemento centrale dell'intero scritto è la concezione della logica come strumento della dimostrazione scientifica. Infatti, l'enfasi posta dall'autore sulla riducibilità di tutti i modi del sillogismo a quelli perfetti di prima figura, l'importanza attribuita all'universalità e necessità della definizione e l'ampio spazio dedicato alla difesa della scientificità del metodo induttivo (la dimostrazione *quia*) rispondono all'esigenza di emendare la logica aristotelica dalle contraddizioni, rilevate dai commentatori, che ne rendevano problematica l'applicazione alle diverse discipline scientifiche.

Per l'importanza data alla *demonstratio quia*, Cardano si inserisce nella tradizione che a partire da Averroè, attraverso Tommaso d'Aquino, proseguì in Italia negli studi della Scuola di Padova e dei Gesuiti del Collegio Romano per giungere infine a Galileo.

INTRODUZIONE

1. *La struttura delle Contradictiones logicae*

Le *Contradictiones logicae* furono pubblicate per la prima volta nel 1663

nell'edizione lionese degli *Opera omnia* a cura di Charles Spon.¹ Il fatto che questo manoscritto non sia stato dato alle stampe nel corso della vita del suo autore si spiega con la volontà manifestata dallo stesso Cardano che nel *De libris propriis* lo colloca in una lista di *manuscripta non edenda*.² Invero, l'assenza di importanti innovazioni teoriche fa di questo trattato uno studio di secondaria importanza rispetto all'altra opera logica cardaniana, la *Dialectica* (1566),³ che, al contrario, sempre nel *De libris propriis*, fa parte dei testi della *Tabula ordinis librorum, quo legi debent*, a fianco di opere quali l'*Ars medendi parva*, il *De subtilitate* e il *De rerum varietate*.⁴

Non vi è alcun dubbio che la *Dialectica* presenta elementi di originalità che non si riscontrano nelle *Contradictiones logicae*. Infatti, la prima si caratterizza sia per l'incontestabile novità per un testo di logica rinascimentale di trattare la logica generale insieme a una parte dedicata alle regole specifiche per discipline quali la medicina, la geometria e l'astrologia,⁵ sia per l'idea di usare il metodo matematico nello studio delle scienze naturali, come poi sarebbe stato fatto da Galileo qualche decennio più tardi.⁶ Nella *Dialectica* Cardano, dopo aver mostrato co-

¹ G. CARDANO, *Contradictiones logicae*, in *Opera omnia*, 10 voll., Lyon, 1663, reprint mit einer Einleitung von A. BUCK, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, vol. I, pp. 309-338. D'ora innanzi tale edizione verrà citata con l'abbreviazione oo. Con l'abbreviazione cl si indicheranno le *Contradictiones logicae* di cui di seguito si riporterà sia il numero di pagina della stampa secentesca sia quello del testo pubblicato in appendice preceduto dalla lettera r.

² G. CARDANO, *De libris propriis*, in oo I, pp. 119-120: «Praeter haec quae edenda aut edita dixi, sunt manuscripta non edenda, etiam si alia ex eis edita sint: Aritmetica parva edita fol. cxx. Tabula in Hippocratem, fol. xxxii. Tabula librorum classicorum, fol. x. Commentaria in Sphaera, fol. xxx. In Geographiam, fol. xx. In duos primos Vitruvii libros, fol. xx. Contradictiones logicae fol. x.». Come si evince dal *De libris propriis* le *Contradictiones logicae* sono un'opera giovanile composta tra il 1523 e il 1525. Cfr. G. CARDANO, *De libris propriis*, *The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, edited with an introduction and chronology of Cardano's works by I. Maclean, Milano, 2004, pp. 48-49.

³ Vedi W. RISSE, *Bibliographia logica. Verzeichnis der Deutschland erschienen logischen Schriften*, Giessen, 1963, Bd. I, p. 75. Sebbene la *Dialectica* fu pubblicata nel 1566, sappiamo dallo stesso Cardano che il progetto di quest'opera era nato nel 1557, quando gli si era presentata l'esigenza di elaborare una *methodus* che gli permettesse di completare più facilmente i restanti libri del suo *Eremita seu Theonoston*. In proposito cfr. G. CARDANO, *De libris propriis*, in oo I, pp. 112-113. Per quanto riguarda la *Dialectica* vedi: A. CORSANO, *La "Dialectica" di G. Cardano*, «Giornale critico della Filosofia italiana», XL, 1961, pp. 175-180; I. SCHÜTZE, *La "Dialectica" di Cardano e la rivalutazione enciclopedica della logica*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, edd. M. Baldi, G. Canziani, Milano, 1999, pp. 147-157; F. LA NAVE, *Logica formale e dialettica nella filosofia di Girolamo Cardano*, Roma, 2004.

⁴ G. CARDANO, *De libris propriis*, in oo I, p. 121. Nella lunga lista che comprende 49 opere la *Dialectica* occupa il quinto posto.

⁵ In proposito vedi anche il già citato I. SCHÜTZE, *La "Dialectica" di Cardano e la rivalutazione enciclopedica della logica*, pp. 152-155.

⁶ La stessa posizione si ritrova nel più tardo *De proportionibus* (1570) in cui Cardano sostiene

me applicare allo studio delle figure geometriche i principi generali di eguaglianza e diseuguaglianza, sostiene che molti di questi *modi* matematici possono essere applicati non solo all'aritmetica, ma anche ad altre arti che, sebbene abbiano delle metodologie proprie, possono far uso delle regole generali su cui si fonda la matematica.¹

Extenduntur autem multi horum modorum, etiam ad Arithmeticas considerationes. Sed et ad alias artes, tum maxime cum etiam, ut dixi demonstrationes ex non propriis artis construere voluerimus.²

Ad ogni modo, anche se le *Contradictiones logicae* non hanno la stessa portata innovativa della *Dialectica*, in ragione della difesa del metodo induttivo in esse avanzata rappresentano un testo di un certo interesse per la storia degli sviluppi rinascimentali del metodo scientifico. La brevità della sezione sul sillogismo e l'ampio spazio dedicato alla definizione, alla dimostrazione e, in particolar modo, alla validità dimostrativa della *demonstratio quia* (la dimostrazione che procede dagli effetti alle cause) evidenziano una chiara enfasi sull'uso strumentale della logica come mezzo per la definizione del metodo scientifico.

Le *Contradictiones logicae* hanno la stessa struttura del più tardo *Contradictionum solutiones in Aristotelis et Averrois dicta in primum librum posteriorum resolutoriorum* (1562) del filosofo patavino Bernardino Tomitano, opera in cui sono discussi alcuni passaggi controversi dei *Secundi analitici* di Aristotele alla luce dei commenti di Averroè.³ In Car-

ne la possibilità di trasportare la matematica *de arte in artem*, o, in altre parole, di farne un uso strumentale fondandosi sull'idea che la matematica, come la logica, ha origine da premesse necessarie e di conseguenza tale scienza, nella sua interezza – vale a dire intesa come unione di aritmetica e geometria –, è un genere sotto cui sussistono altre discipline, sia quelle che si fondano sull'aritmetica, come la musica, sia quelle che si basano sulla geometria, come la prospettiva. G. CARDANO, *De proportionibus*, in OO IV, pp. 575-576: «Aristoteles de hoc nos docuit in primo Posteriorum dicens. Non est igitur ex uno in aliud genus transcendentem demonstrare, ut Geometricum Arithmetica. Et Averroës in Comento magno inquit, ea verba exponens. Fieri non potest, ut demonstratio transferatur de arte in artem. Et ibidem docet, quod neque, ut ambae praemissae sint communes, neque etiam maior tantum, sicut exponebat Alpharabices. Verum dicit solum licet in artibus, quae sunt in comparatione generis ad speciem, ut sit conclusio veluti physica maior propositio, in subiecta scientia veluti medicina. Unde concludit Philosophus. Propter hoc Geometriae non licet demonstrare quod contrariorum una est scientia: sed neque quod duo cubi cubus, neque alii scientiae quod alterius: nisi in his quae ita inter se habent ut altera sub altera sit, veluti perspectiva ad Geometricam, et harmonica ad Arithmetica. Et post docet quod etiam non licet demonstrare ex communibus: haec igitur ratio est ex alienis genere atque communibus. Quid, quod non solvit difficultatem quae mathematica tota est et innuitur manifestis principiis».

¹ Cfr. G. CARDANO, *Dialectica*, in OO I, pp. 306.

² Ivi, p. 306.

³ B. TOMITANO, *Contradictionum solutionum in Aristotelis et Averrois dicta, in primum librum posteriorum resolutoriorum*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, 1562-1574,

dano, ogni *contradictio* si compone di una serie di passi tratti da varie opere aristoteliche cui vengono aggiunti altri passi di commentatori per farne un confronto e rilevarne le contraddizioni o più raramente le concordanze. Impostata in tal modo la questione, viene esposta in passi più o meno lunghi la soluzione o dello stesso Cardano o di altri autori. A differenza dell'opera di Tomitano, le *Contradictiones logicae* mostrano una serie di difetti tipici di un testo non pronto per la pubblicazione. Mentre nell'opera di Tomitano le *solutiones* alle *contradictiones* sono articolate, complesse e sviluppate separatamente dalle contraddizioni, nello scritto di Cardano esse consistono in considerazioni di poche righe poste a conclusione del periodo e introdotte esplicitamente dai termini *solvitur* e *responditur* secondo un'esplicita tecnica dialettica. Inoltre, il più delle volte, nel testo cardaniano la *solutio* non è esplicitata, ma si limita a rinviare il lettore ad altre opere di cui si presume la conoscenza, come nel caso della *contradictio* LXXXVIII in cui vi è un semplice rimando al *De anima* di Aristotele,¹ oppure, come nelle *contradictiones* XXXVII e XXXVIII in cui Cardano conclude rispettivamente: «solutio est ibidem Commentatoris» e «solutio colligitur in I. T».² Per quanto riguarda l'organizzazione dei temi, i diversi argomenti sono disposti in un ordine apparentemente casuale o piuttosto eclettico. Spesso temi di tecnica sillogistica si affiancano a quelli riguardanti la dimostrazione e a problemi di metafisica.

Sebbene non vi sia una precisa distinzione in sezioni, le *Contradictiones logicae* si possono dividere approssimativamente in due parti. La prima si basa principalmente sui *Primi analitici* ed è dedicata alla discussione di alcune contraddizioni presenti nella sillogistica aristotelica. La seconda, che costituisce la sezione più significativa dell'opera, tratta dei temi sviluppati nei *Secondi analitici*. In quest'ultima, Cardano cerca di risolvere alcune contraddizioni all'interno del testo aristotelico, o tra questo e il commento datone da Averroè, allo scopo di dare forza all'interpretazione averroista della logica di Aristotele così come veniva elaborata in quegli anni nell'ateneo di Padova.³

15 voll., rist. anast. Frankfurt am Main, 1962, vol. I, pars III, ff. 33-106. Bernardino Tomitano conseguì il dottorato in arti nel 1535 e successivamente quello in medicina. Iniziò la sua carriera accademica nel 1539 come terzo professore di logica all'Università di Padova, nel 1540 fu nominato secondo professore di logica e tre anni dopo nel 1543 divenne primo professore ordinario di logica; tenne tale posizione fino al 1563 quando lasciò l'università per dedicarsi alla carriera medica; gli successe Jacopo Zabarella. In proposito vedi P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, 2002, p. 252.

¹ G. CARDANO, CL, in OO I, pp. 323-324.

² Ivi, p. 314.

³ Attraverso lo studio di tale sezione si mostrerà come la concezione cardaniana della dimostrazione *quia* sia molto vicina a quelle di Bernardino Tomitano e Jacopo Zabarella.

Essendo la concezione cardaniana del metodo il tema centrale del presente contributo, ed essendo le *contradictiones* centoquarantaquattro, si è operata una selezione delle contraddizioni da esaminare sulla base del contenuto e quindi della completezza. Nelle pagine seguenti si analizzeranno alcuni problemi di sillogistica, la natura della definizione ed infine i tipi della dimostrazione.

2. Il sillogismo

La prima parte delle *Contradictiones logicae* inizia con una serie di questioni sui modi del sillogismo. L'ordine logico della trattazione è lo stesso degli *Analitici primi* e *secondi*, ovverossia, per prima cosa Cardano definisce le proprietà del sillogismo, quindi procede con l'analisi della dimostrazione.¹ Scopo di questa prima sezione è mostrare il possibile uso scientifico delle conclusioni di tutti i modi validi del sillogismo per poi passare a studiare la natura del metodo dimostrativo.² Un simile approccio si riscontra anche nel *De methodis* (1578) di Zabarella, in cui il filosofo patavino sostiene che alla base di ogni metodo vi sono i modi utili delle tre figure del sillogismo:

ideo recte colligit id, quod prius dixerat, nullam esse vim illativam nisi in syllogismis utilibus triorum figurarum, ad quos methodi omnes fidem aliquam facientes reducuntur.³

Un'attenta analisi dei problemi dibattuti nelle *contradictiones* dedicate alla sillogistica rivela che uno dei principali obiettivi di Cardano è dimostrare che tutti i modi del sillogismo, come formalizzati da Pietro Hispano e Paolo Veneto, si possono ridurre a quelli perfetti di prima figura, l'unica che, come già sostenuto da Aristotele nei *Secondi analitici*, perviene a quelle conclusioni certe ed evidenti senza le quali non si può fare scienza.⁴ A differenza della *Dialectica* in cui le figure del sillogismo sono quattro, nelle *Contradictiones logicae*, seguendo più fedelmente Aristotele, esse sono solamente tre; la prima comprende anche *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo* e *Frisesomorum* che nella *Dialectica* costituiscono la figura galenica.⁵

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 4, 25b, 27-32.

² Per sillogismi validi si intendono i seguenti modi secondo la formalizzazione della *Dialectica*: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum*, *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroxo*, *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Broxardo*, *Ferison*.

³ J. ZABARELLA, *De methodis libri quatuor. Libri de regressu*, Venetiis, 1578, rist. anast., Bologna, 1985, p. 153.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I (A), 14, 79a, 18-25. Vedi anche ivi, I (A), 30, 87b, 22-28.

⁵ Nella *Dialectica*, Cardano riprende, con le sole eccezioni di *Baroxo* per *Baroco* e *Broxar-*

La posizione di Cardano è chiara: così come affermato nei *Primi analitici*, tutti i modi validi del sillogismo possono essere ricondotti a quelli perfetti di prima figura tramite le tecniche della riduzione;¹ di conseguenza anche i modi di seconda e terza figura possono pervenire alle conclusioni evidenti dei sillogismi della prima.²

Le regole della riduzione sono ben esemplificate nella *Dialectica*. La consonante *S* indica la *conversio simpliciter*, che consiste nella conversione o scambio di posizione dei termini della proposizione senza alterarne quantità e qualità (l'universale negativa rimane tale così come la particolare affermativa). La consonante *P*, che simboleggia la *conversio per accidens*, mostra che la conversione deve essere fatta sia attraverso lo scambio di posizione dei termini, sia attraverso un cambiamento della quantità (la proposizione universale affermativa è convertita nella contraria particolare affermativa e la proposizione universale negativa nella contraria particolare negativa).³ Nella *Dia-*

do per Bocardo, le formule tipiche della logica medioevale usate da Pietro Ispano (*Summulae logicae*, 4. 17 - 4. 21): per la prima figura, *Barbara*, *Celarent*, *Darii* e *Ferio*; per la seconda, *Baralipon*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo* e *Frisesomorum*; per la terza, *Cesare*, *Camestres*, *Festino* e *Baroco* e per la quarta *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo* e *Ferison* (cfr. G. CARDANO, *Dialectica*, in OO, I, p. 297). Per quanto riguarda la cosiddetta figura galenica vedi J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1951, pp. 38-42 e R. BLANCHÉ, *La logica e la sua storia*, trad. it., Roma, 1973, p. 143. La figura galenica occupa il posto della seconda figura aristotelica e fa diventare quest'ultima terza la quale a sua volta diventa quarta. Altri autori riducono in maniera differente i modi della figura galenica ai modi della prima: ne segue che fanno anche uso di diverse formule mnemoniche per detta figura; Alberto Magno e Pietro di Mantova per la quarta figura simbolizzano i modi in *Bamana*, *Camene*, *Dimari* e *Fimeno* che si riducono alla prima figura attraverso un semplice scambio di premesse.

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 7, 29a, 30-32.

² G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* XVI, p. 311 (T, p. 316); vedi anche l'intestazione della *contradictio* X, p. 310 (T, p. 315): *Omnes Syllogismi possunt in universales primae figurae reduci* (il testo di tale *contradictio* non corrisponde all'intestazione).

³ G. CARDANO, *Dialectica*, in OO I, p. 297: «In his quatuor carminibus sunt tres ordines literarum primus est A.E.I.O. Secundus, B.C.D.F. Tertius est, S.P.M.X. Primi ordinis A Generalem quae affirmat: E Generalem quae negat: I Specialem quae affirmat: O Specialem quae negat. Sunt ergo tres vocales in unaquaque dictione, praeterquam in Frisesomorum ubi orum abundat, et ton in Baralipon: in caeteris primae duae secundum ordinem vocales ostendunt duas praemissas: tertia conclusionem secundi ordinis significatur quod debet reduci ad modum primae figurae eiusdem literae ut Fapesmo ad Ferio et Baroxo et Broxardo ad Barbara. Nam licet omnes syllogismi concludant, non tamen sunt evidentes nisi qui sunt primae figurae. Et ideo oportet reducere alios quindecim ad illos deductione necessaria. Sequitur ergo quod si deducuntur necessario, et hi ad quos deducuntur concludunt, quod etiam illi qui sunt deducti. Tertius vero declarat modum deducendi. In his ergo S. Significat conversionem simplicem, id est, generalis negantis in generalem negantem et specialis quae affirmat in sui consimilem. P. ostendit conversionem generalis in contrariam specialem: ut derivatum est supra in ordinatis. Et similiter generalis

lectica, Cardano riporta un esempio della *conversio per accidens* di un sillogismo in *Baralipton* che si converte in *Barbara* di prima figura. La conclusione particolare affermativa di *Baralipton* – *aliquod corpus est homo* – si trasforma nella conclusione universale affermativa del sillogismo di prima figura in *Barbara* – *omnis homo est corpus* –, attraverso il cambiamento di quantità ed inversione dei termini della conclusione.¹

La consonante *M* indica lo scambio delle premesse o della premessa maggiore con la conclusione, ed infine la *X* indica la *reductio ad impossibile* che costituisce uno dei temi più significativi della sezione sul sillogismo delle *Contradictiones logicae*.² Infatti, *Baroxo* e *Broxardo*, che

negans, simpliciter convertitur et ex generali negante sequitur specialis igitur generalis negans convertitur in specialem quae negat. *M* significat transponendas orationes loco, ut ex conclusione fiat maior aut ex maiore minor oratio. *X*. autem declarat quod debemus accipere repugnantem conclusioni, et cum reliqua oratione, concludemus repugnantem suppositae alteri orationi».

¹ Cfr. ivi, p. 298. L'esempio di *Baralipton* è il seguente: «Exemplum in *Baralipton* si assumantur eadem orationes, concluditur in *Barbara* quod omnis homo est corpus: sed ex hac omnis homo est corpus sequitur, ut dictum est, aliquis homo est corpus: et ex hac rursus aliquod corpus est homo: igitur *Baralipton* ex *Barbara* consideratur per *P*. *Baralipton Barbara. Omne animal est corpus Omnis homo est animal Ergo aliquod corpus est homo. Omne animal est corpus Omnis animal est animal Ergo omnis homo est corpus*». Il sillogismo in *Baralipton* è pertanto: 1) *Omne animal est corpus*, 2) *Omnis homo est animal*, 3) *Ergo aliquod corpus est homo*. In questo sillogismo, essendo il predicato della conclusione, *homo*, contenuto nella seconda premessa, questa è la maggiore. Si ha così che il termine medio è soggetto della minore e predicato della maggiore. Una conversione dei termini della conclusione, cambiando il predicato della conclusione, trasforma la premessa minore di questo sillogismo in premessa maggiore e si ottiene un sillogismo di prima figura in *Barbara*: 1) *Omne animal est corpus*, 2) *Omnis homo est animal*, 3) *Ergo omnis homo est corpus*. In questo caso il predicato della conclusione, *corpus*, è il termine estremo della prima proposizione che pertanto diventa premessa maggiore. Conseguentemente il termine medio della premessa maggiore occupa il posto del soggetto e quello della premessa minore quello del predicato. Sulla differenza della conclusione di *Baralipton* e *Barbara*, una particolare affermativa e l'altra universale affermativa, vedi ivi, p. 297: «In secunda autem et prima figura quia convertuntur si ambae orationes affirmant generaliter, si velis concludere quod dicitur, de eo de quo dicitur, poteris generaliter concludere et fiet prima figura: si de quo dicitur de eo quod dicitur: fiet conclusio specialis, et in secunda figura». La premessa minore di *Barbara* dell'edizione lionese è *Omnis animal est animal*, ma è ovviamente un errore tipografico come si deduce anche dalla frase «Exemplum in *Baralipton* si assumantur eadem orationes, concluditur in *Barbara* quod omnis homo est corpus» (ivi, p. 298).

² La riduzione *per impossibile*, e quella in cui si omettono la premessa minore in *Baroxo* e la premessa maggiore in *Broxardo* e si sostituiscono con la proposizione contraddittoria alla conclusione, quindi dalle nuove premesse così ottenute si costruisce un sillogismo di partenza (*Baroxo* o *Broxardo*) che si era in precedenza sostituita. In proposito vedi ARISTOTELE, *Analytica priora*, II (B), 15, 63b-64a e ivi, II (B), 11, 61a, 20-25. Aristotele puntualizza che si deve assumere la contraddittoria alla conclusione e non la contraria, cfr. ivi, II, (B), 11, 61b, 24-30 e II (B), 11, 62a, 11-12. In proposito vedi anche ivi, II (B), 14, 62b, 29-35.

a differenza degli altri modi validi non possono essere ridotti in prima figura per conversione e non concludono in tutte le materie (*contradictio* I),¹ si riducono a *Barbara* per mezzo della *reductio per impossibile* (*contradictio* XVII),² e di conseguenza possono essere usati nella dimostrazione scientifica. In altri termini, quanto interessa a Cardano è porre in evidenza che sia *Baroxo* che *Broxardo*, sebbene non siano ridicibili in prima figura se non per assurdo e non siano conclusivi in tutte le *materiae*,³ tuttavia possono essere ridotti in prima figura e quindi concludere in maniera universale e necessaria.⁴

La contraddizione sulla riducibilità di tutti i modi del sillogismo a

¹ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* I, p. 309 (T, p. 313). I modi di prima figura sono perfetti proprio perché la conclusione appare discendere in maniera immediata ed evidente dalle premesse date. In terza figura quando le premesse sono assunte entrambe in forma indefinita o in forma particolare non vi è sillogismo (cfr. ARISTOTELE, *Analytica priora*, I A, 21, 40a, 1-2).

² G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* XVII, p. 311 (T, p. 316). L'esempio che Cardano fa nella *Dialectica* di conversione di *Baroxo* in *Broxardo* è il seguente: *Baroxo*: 1) *Omnis homo est animal*; 2) *Aliquod corpus non est animal*; 3) *Ergo aliquod corpus non est homo*. *Barbara*: 1) *Omnis homo est animal*; 2) *Omne corpus est homo*; 3) *Ergo omne corpus est animal*. La stessa procedura, ma questa volta applicata alla premessa maggiore avviene per la conversione della quarta figura *Broxardo* in *Barbara*. *Broxardo*: 1) *Aliquod animal non est asinus*; 2) *Omne animal est corpus*; 3) *Ergo aliquod corpus non est asinus*. *Barbara*: 1) *Omne animal est corpus*; 2) *Omne corpus est asinus*; 3) *Ergo omne animal est asinus*. (Cfr. G. CARDANO, OO I, *Dialectica*, p. 298).

³ Cfr. *contradictio* I.

⁴ I problemi associati con *Baroco* e *Brocardo* sono stati al centro del dibattito sulla logica aristotelica anche in tempi recenti: Lukasiewicz prima e Bochenski poi hanno sostenuto l'invalidità di *Baroco* (J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, cit., pp. 55-56 e J. M. BOCHENSKI, *La logica formale*, trad. it., Torino, 1972, pp. 109-110). I due studiosi hanno posto l'accento sul fatto che non sempre la conclusione di tale modo risulta essere falsa (cosa necessaria perché si possa dimostrare la veridicità della conclusione di *Baroco* attraverso la dimostrazione della falsità della premessa maggiore di un sillogismo in *Barbara* che sia la contraddittoria della conclusione di *Baroco* e che abbia come minore la sua premessa maggiore). Si veda il seguente caso: se 1) uccello appartiene a ogni animale, e 2) uccello non appartiene a qualche gufo, allora 3) animale non appartiene a qualche gufo. Questo sillogismo, in quanto caso particolare di *Baroco*, è formalmente corretto, ma tutti e tre gli enunciati che lo compongono sono manifestamente falsi. Per ridurre questo ragionamento ad un modo di prima figura si deve prendere la proposizione contraddittoria alla conclusione e usarla come premessa del seguente sillogismo in *Barbara*: 4) animale appartiene a ogni gufo. Essa insieme con 1) [uccello appartiene a ogni animale] genera un sillogismo in *Barbara* che ha come conclusione: 5) uccello appartiene a ogni gufo. Ma, come osserva Bochenski, la fallacia di tale argomento appare chiara dal fatto che la conclusione a cui si perviene «lungi, dall'essere falsa, è evidentemente vera. Il procedimento non dà quindi la conclusione richiesta e deve perciò essere considerato scorretto». Questa posizione è stata criticata da Günter Patzig che sostiene che l'errore di Lukasiewicz e Bochenski sta nell'aver costruito un sillogismo in *Baroco* con premesse false; infatti, questo tipo di dimostrazione per assurdo può funzionare solo se le premesse del sillogismo in *Baroco* sono tutte vere (cfr. G. PATZIG, *Aristotle's Theory of the Syllogism. A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*, Dordrecht, 1968, p. 150).

quelli di prima figura si troverebbe all'interno degli stessi *Primi analitici* dove Aristotele – che in vari luoghi sostiene la riducibilità di tutte le forme del sillogismo a quelle di prima figura, facendo riferimento a quel modo che gli scolastici avrebbero chiamato *Brocardo* – asserisce esplicitamente che non tutti i sillogismi di terza figura si riducono ai modi della prima.

Rursus qui in tertia figura, non omnes resolventur in primam: qui vero in prima, omnes in tertiam. [...] Syllogismorum autem qui in ultima figura, unus solus non resolvitur in primam, quoniam privativum fuerit non universale positum fuerit: alii vero omnes resolvuntur.¹

Quod igitur sillogismi, qui in his sunt figuris, per universales perficiuntur syllogismos qui in prima figura, et in istos reducuntur, planum ex dictis.²

Hoc autem monstrato, planum est quod omnis syllogismus perficitur per primam figuram, et reducitur ad universales syllogismos, qui in hac sunt.³

La soluzione al problema si trova nella *contradictio* xvi, dove Cardano mostra che con tale affermazione si deve intendere che non tutti i modi di terza figura si riconducono a quelli di prima tramite conversione (*non resolvunt*), ma che tutti sono riducibili in prima se si considera anche la dimostrazione per assurdo (*reductio per impossibile*). Infatti, i due modi di seconda e terza figura *Baroxo* e *Broxardo* *non resolvuntur* in prima tramite *resolutio* – con il termine *resolutio* si fa riferimento solamente alla riduzione *ostensive*, e cioè alla conversione –, ma si trasformano in un sillogismo in *Barbara* per *reductionem*, termine che comprende sia la conversione che la riduzione per assurdo.⁴

¹ *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars III, ff. 96H-97A.

² Ivi, vol. I, pars I, f. 67I-K.

³ Ivi, vol. I, pars I, f. 68K.

⁴ I riferimenti alle opere di Aristotele dati da Cardano nella *contradictio* xvi e nella *contradictio* xvii sono imprecisi. Per quanto riguarda la riducibilità dei sillogismi imperfetti a quelli perfetti di prima figura vedi *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars I, cap. 8, f. 22C: «Manifestum autem, et quoniam omnes imperfecti syllogismi perficiuntur per primam figuram. aut enim monstrative, aut per impossibile concluduntur omnes» [ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 7, 29a, 30]. *Aristoteles Latinus*, III, 1-4, *Analytica priora*, translatio Boethii (*recensiones duae*), translatio anonyma, pseudo-Philoponi, aliorumque scholia, specimina, translationum recentiorum, Bruges-Paris, 1962, p. 19: «Manifestum autem et quoniam omnes imperfecti syllogismi perficiuntur per primam figuram. Aut enim ostensive aut per impossibile clauduntur omnes». *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars I, cap. 8, f. 23G-H: «Qui vero in tertia, cum termini universaliter sunt, statim perficiuntur per eos syllogismos, qui in prima figura. cum vero in parte fuerint accepti, per syllogismos in parte, qui sunt in prima figura: isti autem in illos redacti [reducti] sunt: quare et qui in tertia figura secundum partem omnes reducuntur ad universales syllogismos, qui in prima». Si è qui riportata la traduzione fatta da Boezio perché diversamente da quella di Francesco

Pertanto, tutti i modi del sillogismo di seconda e terza figura si riducono alla prima.

Questa idea è ulteriormente ripresa nella *contradictio* xvii in cui, sempre affrontando il problema di *Broxardo*, Cardano difende ancora una volta, seppure in maniera indiretta, la riducibilità di tutti i modi validi del sillogismo a quelli di prima figura. Qui Cardano mette a confronto un passo dei *Primi analitici* – secondo cui in terza figura solo *Broxardo* non è riducibile –¹ con il commento di Averroè, il quale mette in evidenza che la «negativa particularis conclusa in secunda et in tertia, non redit aliquid ex ea ad figuram primam» (secondo il testo di Averroè: «Particularis autem negativa, quae concluditur in secunda ac tertia figuris, non redit ad primam figuram»)². Ma, come osserva giustamente Cardano, Averroè si riferisce solamente a *Broxardo* e non a *Festino*, *Felapton* e *Ferison*, i quali, sebbene concludano anch'essi con una proposizione particolare negativa, hanno una delle premesse permutabile e si risolvono, quindi, per conversione.³ Di conseguenza,

Burana – quella pubblicata nell'edizione veneziana dell'*Opera omnia* di Aristotele insieme al commento di Averroè –, ed analogamente a quanto fa Cardano, si usa il termine *ostensivus* invece di *monstrativus*. A proposito della riduzione *ad impossibile* di *Baroco* e *Brocardo* vedi anche J. ZABARELLA, *Liber de quarta syllogismorum figura*, in *Opera logica*, Coloniae, 1597, rist. anast., Hildesheim-New York, 1966, cap. vii, pp. 110-111: «Fit autem haec reductio duobus modis; altero per conversionem propositionum, quando converti possunt: altero per ductionem ad impossibile, quando conversio uti non possumus; [...] hac reductione [cioè la *conversio*] utimur in omnibus modis secundae, ac tertiae figurae, duobus exceptis, qui vocantur Baroco, et Brocardo, in quibus quum propositionum conversio uti non possumus, confugimus ad ductionem ad impossibile, qua per primum modum primae figurae horum duorum modorum efficacitatem declaramus».

¹ *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars III, cap. 2, f. 97A: «Syllogismorum autem qui in ultima figura, unus solus non resolvitur in primam, quoniam privativum fuerit non universaliter positum: alii vero omnes resolvuntur» (*Broxardo*) [ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 45, 51a, 34-35].

² Ivi, vol. I, pars III, cap. 2, f. 98K.

³ Ivi, vol. I, pars III, cap. 2, f. 98H: «et quemadmodum est etiam communicatio specierum concludentium particularem negativam in figura secunda et tertia cum eo, quod concludit particularem negativam in figura prima. quoniam ex speciebus istis, quae sunt in secunda ac tertia figuris, aliqua est, cuius conclusio monstratur per conversionem, sive fuerit per duas conversiones sive per unam conversionem, et haec potest reduci ad primam figuram. et quae est primae figurae potest etiam reduci ad secundam et tertiam. illa autem species secundae figurae ac tertiae, cuius conclusio monstratur per viam ad impossibile, aut positionem, non reducitur apte ad primam figuram: quemadmodum via quarta secundae figurae concludens negativam particularem non apte reducitur ad speciem primae figurae concludentem negativam particularem. [...] Quod si negativa fuerit in secunda figura particularis, particularis negativa non convertetur, et universalis etiam si convertetur, erit particularis. Consimiliter in figura tertia, si negativa fuerit universalis, poterunt redire propositiones sive ad primam figuram: quoniam negativa universalis convertetur, et affirmativa etiam convertetur particulariter, sive fuerit universalis, sive

solo i modi che non hanno una delle premesse permutabili (convertibili), e quindi *Baroxo*¹ in seconda figura e *Broxardo* in terza, non sono risolvibili (*non resolvuntur*). L'universale affermativa di tali sillogismi, indicata dalla lettera *a*, non può essere convertita in una proposizione particolare affermativa dato che una premessa particolare affermativa insieme a una premessa particolare negativa, indicata dalla lettera *o*, non produce alcun sillogismo valido.² Pertanto, come per Aristotele anche per Averroè l'unico modo di terza figura che non si converte in prima è *Broxardo*. Ma, come già evidenziato, ciò non significa che *Broxardo* non si possa in alcun modo ridurre a un sillogismo in *Barbara* di prima figura. Quando Cardano afferma che per Aristotele solo i modi «qui non habent aliquam praemissarum permutabilem *non resolvuntur*»³ intende semplicemente dire, in accordo con i *Primi analitici*⁴ e il commento di Averroè,⁵ che *Broxardo* non si riduce in maniera diretta (*ostensive*). Come si è visto a proposito della *contradictio* xvi, il termine

particularis. Quod si negativa fuerit particularis, non resolvetur syllogismus ad secundam figuram, quoniam negativa non convertetur».

¹ Ivi, vol. I, pars III, cap. 2, f. 96B: «Syllogismorum vero qui in secunda, universales quidem reducentur in primam: eorum autem qui in parte, alter solus» [ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 45, 50b, 16]. Per *Baroco* vedi ivi, vol. I, pars III, cap. 2, 96C: «Sed cum predicativum, non resolvetur, veluti si AB quidem omni, neque enim suscipit conversionem AB, neque facta, erit syllogismus» [ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 45, 50b, 30].

² A proposito della conversione Blanché scrive: «permutando infatti il soggetto e il predicato in quella delle premesse che non è conforme all'ordine della prima figura, ossia nella maggiore per la seconda figura e nella minore per la terza, ristabiliamo l'ordine stesso. Tuttavia, questo procedimento è completamente efficace nelle sole proposizioni che si lasciano convertire semplicemente, cioè l'universale negativa e la particolare affermativa. Nell'universale affermativa che, convertita, diviene particolare, il risultato è nullo se l'altra premessa è anch'essa particolare, perché non si dà sillogismo valido con due premesse particolari. Il procedimento è infine inapplicabile alla particolare negativa, perché questa non tollera la conversione. Di qui la necessità di un'altra prova, la *riduzione all'impossibile*» (R. BLANCHÉ, *La logica e la sua storia*, cit., pp. 62-63).

³ Corsivo nostro.

⁴ *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars III, cap. 2, 98C-G: «Manifestum igitur quoniam iidem syllogismi non resolvuntur in his figuris qui neque in primam resolvebantur: et quoniam cum syllogismi in primam reducuntur figuram, isti soli per impossibile concluduntur» [ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 45, 51b1].

⁵ Ivi, vol. I, pars III, cap. 2, f. 98B-C: «Et qui ex tertia figura resolvuntur in mediam, quando privativum sit universale. Quemadmodum si A nulli C: ipsum autem B alicui, aut omni namque et C A quidem nulli: ipsi vero B alicui inerit. Quod si in particulare sit privativum, non resolvetur: non enim suscipit conversionem negativum in particulare. Manifestum igitur, quoniam iidem syllogismi non resolvuntur in his figuris, qui neque in prima resolvebantur: et quoniam cum syllogismi in primam reducuntur figuram, isti soli impossibile concludunt. Quomodo igitur oportet syllogismos reducere, et quoniam resolvuntur figurae in se invicem, planum ex dictis» [ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 45, 51a-51b, 40-42].

resolutio ed il verbo *resolvo* fanno specifico riferimento alla riduzione *ostensive*. Quindi, sebbene *Baroxo* e *Broxardo non resolvuntur*, tuttavia si riducono alla prima figura *per impossibile*, vale a dire si trasformano in un sillogismo in *Barbara per reductionem* e perciò ancora una volta si ribadisce che tutti i modi di seconda e terza figura possono concludere in prima.

Tale interesse di Cardano alla riducibilità dei sillogismi imperfetti a quelli perfetti di prima figura è un chiaro segno della centralità dell'indirizzo epistemologico delle *Contradictiones logicae* visto che è la possibilità di ricondurre tutti i modi tradizionali del sillogismo alle forme universali di prima figura – le sole a produrre conclusioni per sé evidenti e necessarie – che ne consente un uso scientifico.

Il rapporto tra la necessità delle premesse e la conclusione è preso in esame nella *contradictio* LVI in cui si mettono a confronto la posizione di Averroè, il quale nel commento al settimo testo del primo libro dei *Secundi analitici* sostiene la tesi che una conclusione necessaria può seguire solo da due premesse necessarie (*Conclusio necessaria ex praemissis tantum sequitur necessariis*),¹ con la posizione di Aristotele che nei *Primi analitici* afferma che «talvolta poi avviene che il sillogismo risulti necessario, anche se è una sola delle due premesse ad esprimere l'appartenenza necessaria»; sebbene «dovrà trattarsi non già di una qualsiasi delle due premesse, ma della premessa che comprende l'estremo maggiore».² Nelle *Contradictiones logicae* vi è però

¹ G. CARDANO, CL., in OO I, *contradictio* LVI, p. 317 (T, p. 326). *Posteriorum resolutoriorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars II, liber primus, text. 7-8, f. 64A: «Quoniam autem impossibile aliter se habere, cuius est scientia simpliciter, necessarium utique fuerit scibile, quod est secundum demonstrativam scientiam: demonstrativa autem est, quam habemus, eo quod habemus demonstrationem: ex necessariis igitur syllogismus est demonstratio. Accipiendum igitur ex quibus, et qualium demonstrationes sunt» [il corsivo è nel testo]. Vedi il commento di Averroè nella traduzione di Abramo de Balmes (ivi, vol. I, pars II, liber primus, f. 64E-F): «Et dixit: notum autem est, quod quaesitum, quid scitur vera scientia, impossibile sit esse aliter quam est, id est quod per se evidens est, quod quaesitum, quid perfecta sciatur scientia, nequeat ullo unquam tempore esse aliter quam est sed est necessarium. quoniam, nisi esset necessarium non corresponderet scientia ipsi esse, quod sit aliter quam est. et illae sunt conditiones, quibus veritas discernitur ab eo, quod non est veritas». Ivi, vol. I, part. 2a, liber primus, f. 65A: «Et oportet demonstrationem esse talem, id est necessariam: sit autem talis, quia absque dubio praemissae sunt necessariae». Cfr. ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 9, 30a, 15-18.

² Tutti i riferimenti fatti da Cardano ai *Primi analitici* all'interno della *contradictio* LVI sono inesatti. Il capitolo I (A) 2, dei *Primi analitici* riguarda la conversione di proposizioni pure, mentre il capitolo II (B), 2 degli stessi verte sulle conclusioni vere a partire da false premesse in prima figura. In realtà qui Cardano si riferisce ad ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 9, 30a, 15. Trattasi del caso in cui una delle premesse è necessaria e l'altra esprime

un'imprecisione. Aristotele non dice, come afferma Cardano, che da un sillogismo con premessa necessaria e una contingente («ex maiore de inesse et minori de contingente») può seguire una conclusione necessaria, ma che ciò può avvenire nel caso di una premessa maggiore necessaria e una premessa minore che afferma l'appartenenza. Per Cardano, la soluzione a questo problema va ricercata in un altro luogo dei *Primi analitici*, in cui Aristotele afferma che da un sillogismo con una premessa necessaria e una contingente non si perviene ad una conclusione necessaria.¹

La necessità delle premesse è elemento essenziale per pervenire a conoscenze certe. Come osservato da Aristotele nei *Secondi analitici*, ciò che distingue la dimostrazione scientifica è il suo fondarsi sull'essenza della cosa, vale a dire su determinazioni necessariamente inerenti all'oggetto della definizione che permettano di giungere a conclusioni vere e necessarie.² La possibilità di fare scienza si fonda, quindi, sul fatto che le premesse del ragionamento sillogistico siano universali e siano conformi alla natura del soggetto definito. In altre parole, se il contenuto delle premesse esprime l'essenza della cosa, allora il sillogismo è scientificamente vero e in questo caso si perviene a una conclusione vera e necessaria, altrimenti il sillogismo può essere corretto da un punto di vista formale, ma falso. Un sillogismo che in una premessa predichi falsamente un particolare in modo universale è formalmente corretto, e come tale è pur sempre un sillogismo, ma essendo falso nel suo contenuto non produce sapere scientifico. Perciò, non vi è scienza se non per mezzo di proposizioni universali vere e necessarie. Si veda ad esempio il seguente caso in cui da una premessa maggiore falsa segue una conclusione falsa: 1) ogni Aristomene intelligibile è sempre; 2) Aristomene è intelligibile; 3) allora Aristomene

l'appartenenza, e non la contingenza. Giovan Francesco Burana in *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. 1, pars 1, f. 25M, traduce: «Sed contingit aliquando, et altera propositione necessaria existente, necessarium fieri syllogismum». Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, p. 318. In proposito vedasi anche Bochenski che nota che, se da una parte è vero che in prima figura conclusioni necessarie derivano da premesse necessarie, tuttavia, se la premessa maggiore è necessaria e la minore si limita ad affermare l'appartenenza si giunge ugualmente ad una conclusione necessaria, infatti: «se A appartiene necessariamente a tutto ciò a cui appartiene B e B appartiene a tutto ciò a cui appartiene C, allora A appartiene necessariamente a tutto ciò a cui appartiene C, il che è chiaramente corretto» (J. M. BOCHENSKI, *La logica formale*, cit., p. 121).

¹ La citazione dell'edizione lionese (II, 2) non è corretta. Nella *contradictio* LVI Cardano si riferisce molto probabilmente ad ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 16, 35b, 24-35.

² Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I (A), 6, 74b, 5-25; 75a, 19-20.

è sempre (*contradictio x: Omnes syllogismi possunt in universales primae figurae reduci*).¹

Già Tommaso d'Aquino, commentando Aristotele, aveva posto in evidenza come la dimostrazione sia un ragionamento che procede da premesse vere, prime, immediate e per sé manifeste perché esprimenti l'essenza del definito.² Nella *contradictio xxii* (*Demonstratio est ex necessariis tantum*)³ Cardano ribadisce che la dimostrazione si conduce solo attraverso premesse necessarie, e, nella *contradictio xxiv*, sostiene ulteriormente che la necessità è condizione del sillogismo dimostrativo (*Necessario et semper sunt conditiones syllogismi demonstrativi*).⁴ In quest'ultima *contradictio*, allo stesso modo dei *Secondi analitici* ed analogamente a quanto affermato da san Tommaso nel commento *In libros posteriorum analyticorum*, la necessità è chiaramente attribuita al fatto che le premesse esprimano la natura della cosa («necessitas syllogismi est ex positione», in cui per *positio* si intendono tesi e definizione),⁵ vale a dire l'inerenza necessaria, su un piano ontologico, di un attributo al soggetto. Infatti, nel sillogismo sono ravvisabili due tipi di necessità: una legata alla forma del ragionamento, ossia la tecnica sillogistica, l'altra dipendente dalla necessità del contenuto del-

¹ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio x*, p. 310 (T, p. 315). Cfr. ARISTOTELE, *Analytica priora*, I (A), 33, 47b, 15. Vedi anche W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, cit., p. 401.

² THOMAE AQUINATIS *In libros posteriorum analyticorum*, lib. I, lc. 4, n. 10: «Deinde, cum dicit: si igitur est scire etc., concludit ex praedictis definitionem syllogismi demonstrativi ex materia sumptam. Et circa hoc duo facit: primo, concludit; secundo, manifestat eam; ibi: verum quidem igitur oportet esse et cetera. Circa primum tria facit. Primo, ponit consequentiam, qua demonstrationis materialis definitio concluditur ex praemissis, dicens quod si scire hoc significat quod diximus, scilicet, *causam rei cognoscere* etc., necesse est quod *demonstrativa scientia*, idest quae per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus *veris, primis et immediatis*, idest quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae (quae quidem *immediatae* dicuntur, in quantum carent medio demonstrante; *primae* autem in ordine ad alias propositiones, quae per eas probantur); et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis». Ivi, lib. I, lc. 13, n. 2: «Sed *manifestum est quod ex quibusdam principiis huiusmodi*, scilicet per se, fit *syllogismus demonstrativus*: quod probat per hoc, quod omne quod praedicatur, aut praedicatur *per se* aut *per accidens*; et ea, quae praedicantur per accidens, non sunt necessaria: ex his autem, quae sunt per accidens, non fit demonstratio, sed magis *sophisticus syllogismus*. Unde relinquitur quod demonstratio sit ex necessariis».

³ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio xxii*, p. 312 (T, p. 317).

⁴ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio xxiv*, p. 312 (T, p. 318).

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I (A), 2, 72a, 15 e 21-24. ARISTOTELE, *Aristoteles latinus*, cit., IV 1-4, *Analytica posteriora*, p. 191: «Diffinitio enim est de positione; quod est sicut diffinitio unitatis quam ponit arimeticus [sic] in initio sue [sic] scientie, et est quod non dividitur per quantum. Et non est diffinitio et radix posita res una; quod est quia non est intentio quid est unitas et intentio quod ipsa est intentio una» [translatio Gerardi].

le premesse, e quest'ultima è la dimostrazione.¹ In altre parole, non tutti i sillogismi si sviluppano a partire da premesse necessarie o da premesse maggiori vere, ma solo quelli che rispettano tali condizioni producono sapere scientifico.²

Alla dimostrazione si ricollega anche la trattazione sul *dictum de omni* delle *contradictiones* xxxiv e xxxv,³ in cui Cardano mette in evidenza come questo sia sempre vero a differenza dalla proposizione universale che può essere vera o falsa. Questo avviene perché nel *dictum de omni* si predica in forma universale un attributo potenziale o attuale che inerisce in maniera necessaria al soggetto e pertanto la predicazione risulta essere sempre vera. Il valore epistemologico di tali *contradictiones* risiede nel fatto che il *dictum de omni* è appunto ciò su cui si fonda la dimostrazione scientifica, cioè su proposizioni la cui necessità deriva dall'inerenza del predicato al soggetto, in un rapporto di predicazione corrispondente al dato reale e perciò vero.

Che il metodo scientifico nella sua duplice forma analitica e induttiva sia vincolato alla necessità delle premesse del sillogismo è chiaramente espresso anche nel *De methodis* di Jacopo Zabarella, in cui il filosofo patavino espone le sue idee sulla metodologia scientifica all'interno della tradizione aristotelica:

Demonstratio est syllogismus scientiam pariens, ex ea investigat materiam demonstrationis, scilicet principiorum conditiones, quibus inventis haec assignari potest perfecta, et omnibus numeris absoluta definitio, Methodus demonstrativa est syllogismus scientiam pariens ex propositionibus necessariis, medio carentibus; notioribus, et causis conclusionis; [...] Methodus autem resolutive est syllogismus ex propositionibus necessariis constans, qui a rebus posterioribus, et effectis notioribus ad priorum, et causarum inventionem ducit.⁴

Una volta fatta chiarezza sulle contraddizioni riguardanti la converti-

¹ Per quanto riguarda la distinzione tra *syllogismus simpliciter*, ossia visto da un punto di vista formale, e *materia syllogismi* vedi anche THOMAE AQUINATIS *In libros posteriorum analyticorum*, lib. 1, lc 1, n. 6: «certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo».

² Vedi G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* cvii, p. 330 (T, p. 346).

³ Cfr. J. M. BOCHENSKI, *La logica formale*, cit., p. 112: «Il dire che un termine è contenuto nella totalità di un altro termine equivale a dire che il secondo termine si predica di ogni oggetto indicato dal primo. Usiamo così l'espressione 'venir predicato di ogni soggetto', quando non sia possibile cogliere alcun oggetto di cui non si dica l'altro termine. E lo stesso accade per l'espressione 'venir predicato di nessun oggetto'». G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* xxxiv, p. 313 (T, p. 320) e G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* xxxv, p. 313 (T, p. 320).

⁴ J. ZABARELLA, *De methodis*, cit., p. 179.

bilità di tutti i modi del sillogismo in quelli evidenti di prima figura, e individuata la necessità delle premesse come requisito fondamentale per concludere dimostrativamente, le basi per un uso scientifico del sillogismo sono poste. A questo punto Cardano procede nella trattazione degli altri elementi fondanti il metodo: la definizione e la dimostrazione.

3. La definizione

Stabilito che tutti i sillogismi validi possono essere utilizzati nella dimostrazione scientifica, il passaggio successivo è l'esame di un elemento cruciale per la dimostrazione, vale a dire la definizione.¹ Dopo gli assiomi, che costituiscono i principi generalissimi validi per più scienze,² le definizioni forniscono quelle premesse prime, universali e necessarie che, all'interno di una data scienza, permettono di pervenire a conclusioni anch'esse necessarie e universali (scientifiche). Come sostiene Aristotele: «dimostrativa d'altro canto è la scienza che noi possediamo per il fatto di possedere la dimostrazione» e quest'ultima è «un sillogismo fondato su premesse necessarie».³ Le premesse necessarie sono di due tipi, il primo è costituito da conclusioni universali tratte da altri sillogismi; il secondo è invece costituito da premesse di per sé evidenti, vale a dire le definizioni, le quali posseggono i requisiti di universalità e necessità in quanto esprimono l'essenza di una cosa, e pertanto non necessitano di essere dimostrate.⁴ In molti luoghi dei *Secondi analitici*, Aristotele afferma che per mezzo della definizione si indica l'essenza e, in modo simile, nella *Metafisica*, sostiene che la definizione di un termine per essere tale deve esprimere la natura della sostanza cui si riferisce.⁵

¹ W. N. THOMPSON, *Aristotle's Deduction and Induction: Introductory Analysis and Synthesis*, Amsterdam, 1975, pp. 51-52: «Definition, nevertheless, is so crucial to the process of demonstration that about half of Book ii of the *Posterior Analytics* and Book vi and part of Book vii of the *Topics* are on defining. Definition also occupies a prominent place in the *Metaphysics*».

² Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I (A), 7, 75b, 2-3. Vedi anche ivi, I (A), 10, 76a, 31-35.

³ Ivi, I (A), 4, 73a, 24.

⁴ Cfr. ivi, I (A), 2, 71b, 26. Vedi anche THOMAS AQUINATIS *In libros posteriorum analyticorum*, lib. 2, lc. 2, n. 9: «Secundum rationem ponit ibi: amplius principia demonstrationum et cetera. Definitiones enim sunt principia demonstrationum, ut in primo habitum est; sed principia non sunt demonstrabilia, quia sic sequeretur quod principiorum essent principia, et quod demonstrationes in infinitum procederent; quod est impossibile, ut in primo ostensum est. Unde sequitur quod definitiones sint indemonstrabiles, tanquam quaedam prima principia in demonstrationibus. Et sic non omnium quorum est definitio, est demonstratio».

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, II (B), 3, 90b, 30-34. Vedi anche ivi, II (B), 3, 91a, 1

Due sono i metodi che consentono di formulare una definizione: a) per scomposizione degli elementi essenziali contenuti nella cosa da definire, oppure, b) per composizione a partire da cose diverse, attraverso l'individuazione di elementi sostanziali ad esse comuni.¹

Affinché la dimostrazione possa giungere a conclusioni scientifiche sono quindi indispensabili premesse che esprimano la natura o l'essenza della cosa definita. Ma, altra cosa dall'essenza è l'esistenza. Una definizione esprime ciò che una cosa è; nulla ci dice della sua esistenza. Quest'ultima è asserita o negata dall'ipotesi.² Perciò, ricapitolando, come osserva Tommaso d'Aquino, la definizione deve avere il seguente requisito: esprimere l'essenza del definito,³ vale a dire indicare la natura, o *quidditas*, ma non la sua esistenza (*esse*). Infatti, l'intelligibilità dell'essenza di un ente creato non implica la sua esistenza attuale poiché solo in Dio essenza ed esistenza coincidono.⁴

e II (B), 10, 93b, 28. Per la definizione nella *Metafisica* cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, 1, 1028a, 37 sgg.

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, II (B), 13, 97b, 31-35.

² Cfr. *ivi*, I (A), 10, 76b, 35-36. Vedi anche *ivi*, I (A), 2, 72a, 19-25.

³ THOMAE AQUINATIS *De ente et essentia*, cap. 1: «Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est *quod significat essentiam rei*. [...] Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. [...] Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. [...] Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. [...] Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. [...] Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent». Vedi anche S. THOMAE AQUINATIS *In libros posteriorum analyticorum*, lib. 1, lc. 5, n. 8: «Deinde cum dicit: *positionis autem quae est etc.*, subdividit alterum membrum primae divisionis, scilicet *positionem*: dicens quod quaedam positio est, quae accipit aliquam partem enunciationis, scilicet affirmationem vel negationem; quod significat cum dicit: *ut dico aliquid esse aut non esse*. Et haec positio *suppositio* dicitur, quia *tanquam veritatem habens* supponitur. Alia autem positio est, quae non significat *esse vel non esse*, sicut definitio, quae *positio* dicitur. Ponitur enim ab arithmetico definitio unitatis, tanquam quoddam principium, scilicet quod unitas est *indivisibile secundum quantitatem*. Sed tamen definitio non dicitur suppositio: illud enim proprie supponitur, quod verum vel falsum significat. Et ideo subdit quod *non idem est, quod quid est unitas*, quod neque verum, neque falsum significat, *et esse unitatem*, quod significat verum vel falsum».

⁴ THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae*, I^a q. 3, a. 3: «Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuans ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est

Questa concezione della definizione ritorna nelle *Contradictiones* cardaniane. Infatti, sostiene Cardano, affinché una definizione sia necessaria, essa deve esprimere solamente l'essenza del definito. Di conseguenza, la definizione non può contenere una predicazione d'esistenza perché, essendo quest'ultima contingente, inficerebbe la necessità della definizione stessa, la quale – indicando la natura del definito nella sua generalità – non deve contenere determinazioni individuali, ma nozioni universali che si applicano ad una classe di elementi.

Nella *contradictio* LII Cardano asserisce che la definizione non indica l'esistenza o la non esistenza (*esse vel non esse*) della cosa definita, ma come afferma anche Averroè il *pro ut* della cosa da definire, in altre parole la sua essenza.¹ La diversità tra il Commentatore ed Aristotele consisterebbe nel fatto che lo Stagirita, dopo aver diviso le proposizioni secondo la quantità (affermative o negative), le distingue ulteriormente in proposizioni esprimenti una *positio* (postulato) o una *dignitas* (ipotesi), facendo della *definitio* un caso particolare della *positio*. Ne deriverebbe che la definizione sarebbe sottoposta alle regole della proposizione e, dato che nella proposizione si afferma o si nega l'esistenza di una cosa (*esse vel non esse*), di conseguenza anche la definizione indicherebbe l'esistenza; cosa che, come si è visto, è decisamente negata da Averroè. Tuttavia, siccome la *definitio* esprime solo l'essenza del definito, essa non può essere un caso particolare della proposizione (*definitio non est pars subiectiva propositionis*). È invece l'ipotesi, vale a dire la *suppositio*, che afferma o nega l'esistenza di un ente.²

La diversa natura della definizione e della proposizione è ribadita nella *contradictio* XCII, in cui Cardano sostiene che la definizione non è né particolare né universale.³ La contraddizione sussisterebbe tra un passo dei *Secondi analitici*, in cui Aristotele sostiene l'universalità della definizione,⁴ e un altro luogo degli stessi in cui si asserisce che la de-

homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualement, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuuntur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur».

¹ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* LII, p. 316 (T, p. 324).

² Ivi, *contradictio* LIII, p. 316 (T, p. 324).

³ Ivi, *contradictio* XCII, p. 325 (T, pp. 337-338).

⁴ *Posteriorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars II, f. 176D-E: «Praeterea petitio et suppositio omnis, aut ut totum, aut in parte: de-

finizione non può essere né universale né particolare, e pertanto non avrebbe quantità.¹ La soluzione di Cardano è qui la stessa di Averroè, il quale, nel commento 79 ai *Secundi analitici*, afferma che le definizioni non hanno la natura enunciativa della proposizione; ossia il verbo 'essere' in esse usato non indica l'esistenza della cosa significata, ma sta ad indicare una connessione semplice tra un soggetto e un predicato in esso necessariamente implicato.² In altre parole, le definizioni possono accidentalmente assumere la forma dell'enunciato proposizionale, ma senza aggiungere un'attribuzione di esistenza al definito; esse sono pertanto una semplice esplicazione di quanto già contenuto nel soggetto della definizione e non posseggono le stesse caratteristiche delle proposizioni in cui il verbo *esse* esprime l'esistenza contingente. Essendo altra cosa dalle proposizioni, le definizioni non possono essere né vere né false, né affermative né negative, né universali né particolari. Come ben spiega san Tommaso, una definizione non è necessariamente una proposizione in atto, ma si conosce in forma proposizionale:

Sed potest quaeri: cum definitio non sit propositio significans esse vel non esse, quomodo ponatur in subdivisione immediatae propositionis. Sed dicendum quod in subdivisione non resumit immediatam propositionem ad subdividendum, sed immediatum principium. Principium autem syllogismi dici potest non solum propositio, sed etiam definitio. Vel potest dici quod licet definitio in se non sit propositio in actu, est tamen in virtute propositio quia cognita definitione, apparet definitionem de subiecto vere praedicari.³

fnitiones vero neutrum horum. Species quidem igitur esse, aut unum aliquid praeter multa, non necesse, si demonstratio erit. esse quidem igitur unum de multis verum dicere, necesse est. non enim erit universale, nisi hoc sit. si autem universale non sit, medium non erit: quare neque demonstratio. oportet igitur aliquid unum et idem in pluribus esse, non aequivoce» [il corsivo è nel testo ad indicare i passi degli *Analitici*].

¹ Ivi, vol. I, pars II, T.c. 14, ff. 40-41F: «Definitio enim est positio quaedam. Prout est definitio unitatis, quam Arithmeticus ponit inter principia suae scientiae: et illa est, quae non dividit secundum quantitatem. Definitio autem et subiectio non sunt una eadem res» [parafrasi di Averroè al testo di Aristotele tradotta da Abramo de Balmes]. Cardano fa riferimento al 'testo 25' dei *Posteriorum resolutiorum libri duo*, ma si tratta di un evidente errore di stampa per 'testo 5'.

² Ivi, vol. I, pars II, com. 79, ff. 174B-D: «Et dixit: Differunt autem definitiones a subiectione et petitionibus: quia per definitiones non enuntiatur quod res rei insit, sed sunt simplices, et praemissae pars, id est, quod et si definitiones subiectione quadam supponantur secundum consuetudinem rerum quae recipiuntur, prout sit in subiectionibus et petitionibus: differentia tamen inter illas, et inter, et inter has est, quia per definitiones non enuntiatur aliquid de aliquo, neque denominatur aliquid per aliquid eo modo, quo sit per enuntiationes, hoc est, quae veraces et mendaces sunt, sed ipsae sunt sicut simplices dictiones. earum enim complexio est complexio conditionis, et connexionis, non complexio enuntiationis. et ideo non sunt veraces, et mendaces, sicut nec simplices dictiones».

³ THOMAE AQUINATIS *In libros posteriorum analyticorum*, lib. I, lc. 5, n. 9.

Come una definizione possa essere una proposizione in potenza e non in atto è chiarito da Bernardino Tomitano nella *contradictio* xix delle *Contradictionum solutiones in Aristotelis et Averrois dicta*. Prima di rimandare alla summenzionata soluzione di Averroè al problema del rapporto tra definizioni e proposizioni, Tomitano propone i seguenti esempi: 1) la definizione di uomo che comprende i termini razionale e mortale può essere espressa nella forma enunciativa – animale razionale mortale – ma, in questo caso, non si ha una proposizione perché il verbo manca, e perciò tale definizione non è né affermativa, né negativa; 2) la medesima definizione può assumere la forma di proposizione – l'uomo è un animale razionale mortale – ed allora la definizione diviene una proposizione affermativa in atto.¹ Il primo caso ed il secondo coincidono nel contenuto, ma differiscono nella forma.

Il commento 79 di Averroè ai *Secundi analitici*, menzionato sia da Tomitano nella *contradictio* xix che da Cardano nella *contradictio* xcii, differenziando proposizione e definizione lascia insoluto il problema di come una definizione possa essere universale, così come affermato da Aristotele. Il punto della questione è che se da una parte la definizione non soggiace alle regole della proposizione e di conseguenza non ha quantità, dall'altra, perché si possa fare scienza, essa deve esprimere un contenuto in forma universale. Per risolvere questa difficoltà, Averroè, nel commento 81, aggiunge quello che il traduttore Abramo de Balmes designa come un *discrimen*, e sostiene che, diver-

¹ B. TOMITANO, *Contradictionum solutiones in Aristotelis. et Averrois dicta, contradictio* xix, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars III, ff. 44I-45B [commento al *textum* 5]: «Separans Aristot. principia immediata inter se, vult alia esse dignitates, alia positiones. Positiones deinde dividit, in Suppositiones, et Definitiones. quarum differentiam explicans, inquit, definitionem nihil asserere vel negare, suppositionem vero id facere. Ex quo colligitur, definitionem non esse affirmativam, neque negativam. Oppositum habes primo poste. tex. 31. et secundo poste. tex. secundo. ubi scribitur haec regula, definitio semper est universalis, et affirmativa. SOLUTIO: SUNT qui dicant definitionem concipi posse dupliciter, vel actu, vel potentia. Actu non est propositio, sed potentia. Nam si dixeris animal rationale mortale, hic sermo definitio actu est, non est autem propositio, quoniam sine verbo profertur: et iccirco [*sic*] affirmatio non est, neque negatio. Potentia vero est propositio, quoniam si dixeris, homo est animal rationale mortale, iam afirmando definis. Ex quibus colligunt, definitionem in actu esse incomplexum [*sic*] potentia complexum: indeque habetur solutio propositae difficultatis. Aliter vero dicere possumus, cum Averroe, hic, et in Epit. logicis, ubi sermo est de definitione, definitionem proprie esse compositionem clausulae et nexus suarum partium. Etenim definitio omnis ex genere, et differentia vel differentiis perficitur: quae cum simul iunguntur definitivam coniunctionem efficiunt; quae vim affirmandi et negandi non obtinet. Hinc efficitur, ut definitio per se, et simpliciter iumpta, in complexum sit. Cum vero propter hanc compositionem, etiam enunciationis formam acquirit, iam cum verbo et definito exprimitur: sitque propositio: Sed hoc est illi alienum et per accidens: efficiturque definitio complexum».

samente dai postulati e dalle ipotesi, che essendo proposizioni enunciative si dividono in universali e particolari, le definizioni non si dividono in universali e particolari perché sono sempre universali.

Et dixit: quia petitiones, et subiectiones non evadunt, quin sint universales, vel particulares, definitiones vero non ita sunt, id est, quod subiectiones, et principia, inquantum sunt decisivae enunciationes, dividuntur in universales, et particulares: hae autem definitiones non dividuntur in universales, et particulares. Omnis namque definitio est universalis.¹

Questo passaggio è di grande importanza per la dimostrazione. Nella *contradictio* xcii, Cardano, non solo rimanda al succitato commento 81, ma, per spiegare l'affermazione dei *Secondi analitici* che le definizioni non sono né universali né particolari – cosa che tanto contrasta con la necessità dell'universalità delle premesse dimostrative – aggiunge anche che il fatto che le definizioni possano essere considerate in qualche modo prive dell'attributo dell'universalità non significa che esse siano particolari, ma che invece di essere universali in atto possono essere universali in potenza. In altre parole, l'universalità di una proposizione, sebbene non sia attuale, è tuttavia potenzialmente verificabile per tutti gli oggetti da essa definiti e di conseguenza l'universalità della definizione è salva.

Cardano ritorna ancora una volta su questo tema nella *contradictio* cii² (*Definitio est semper universalis*), in cui, dopo aver rimandato alla soluzione proposta nella *contradictio* xcii, aggiunge che la definizione deve essere considerata universale secondo due aspetti: a) o in ragione di ciò che è definito, e in questo caso si ha un termine comune che si applica a una classe di oggetti sotto il quale ricadono specie differenti, b) oppure in ragione di ciò per cui una cosa è definita, ovverosia l'essenza del definito.³

¹ *Posteriorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars II, com. 81, f. 177B-C [traduzione di de Balmes].

² G. CARDANO, CL, *contradictio* cii, in OO I, p. 329 (T, p. 343).

³ In proposito si vedano i seguenti passi di san Tommaso, al quale lo stesso Cardano rimanda per questo argomento: THOMAE AQUINATIS *In libros posteriorum analyticorum*, lib.1, lc. 12, n. 1: «Postquam notificavit Aristoteles quid sit universale, hic ostendit quomodo in acceptione universalis errare contingat. Et circa hoc tria facit: primo, dicit quod aliquando circa hoc peccare contingit; secundo, assignat quot modis; ibi: oberramus etc.; tertio, dat documentum quomodo possit cognosci utrum vere acceptum sit universale; ibi: utrum autem secundum quod et cetera». Ivi, lib.1, lc. 12, n. 3: «Deinde cum dicit: oberramus autem etc., assignat modos quibus circa hoc errare contingit. Et circa hoc duo facit. Primo, enumerat ipsos modos, dicens quod tripliciter contingit decipi circa acceptionem universalis. Primo quidem, cum nihil aliud sit accipere sub aliquo communi cui primo competit universale, quam hoc singulare, cui inconvenienter assignatur. Sicut si sensibile, quod primo et per se inest animali, assignaretur ut universale primum homi-

Una volta chiarito l'uso scientifico dei modi del sillogismo e dissipato qualsiasi dubbio sull'universalità e la necessità insite nella definizione, l'argomento che costituisce il nucleo centrale delle *Contradictiones logicae* è la dimostrazione.

4. La dimostrazione

Sebbene frammentarie e per molti aspetti incomplete, le *contradictiones* sulla dimostrazione costituiscono la parte più significativa delle *Contradictiones logicae*. Quanto emerge da un'analisi delle stesse è l'importanza che Cardano, allo stesso modo dei filosofi patavini Bernardino Tomitano e Jacopo Zabarella, attribuisce alla dimostrazione *quia*, quella che dimostra le cause a partire dagli effetti.

A tal riguardo, la *contradictio* più importante è la LIV (*Inductio non facit scire, sed probat*), in cui Cardano mette a confronto alcuni passi aristotelici sulla dimostrazione induttiva.¹ Tra questi, in favore dell'efficacia dell'induzione vi sono il secondo capitolo del primo libro della *Fisica* e il relativo commento di Averroè, in cui Aristotele e il Commentatore affermano che essa non solo produce conoscenza, come sostenuto anche nei *Secundi analitici*, ma, qualora l'effetto da cui la dimostrazione procede sia un predicato essenziale della causa, l'induzione prova, senza dover assumere nella dimostrazione la totalità dei casi singoli.² Di contro, vi sono alcuni passi dei *Topici* e dei *Primi*

ni, nullo alio animali existente. Unde notandum quod *singulare* hic large accipitur pro quolibet inferiori, sicut si species dicatur *singulare* sub genere contentum». Ivi, lib.1, lc. 12, n. 4: «Secundus modus est, quando est quidem accipere sub aliquo communi multa inferiora, sed tamen illud est commune innominatum, quod invenitur in rebus differenti-bus specie. Sicut si animali non esset nomen impositum, et sensibile, quod est proprium animalis, assignaretur ut universale *primum* his quae sub animali continentur, vel divisim vel coniunctim».

¹ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* LIV, p. 316 (T, p. 325).

² *Commentaria in Physicorum libros*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. IV, liber primum, cap. 2, ff. 6L-7M: «Et via ad illa .i. via, inducens ad cognitionem causarum rerum naturalium, est de propositionibus acceptis ex rebus posterioribusin [*sic*] esse, quae sunt notiores, et manifestiores apud nos, ad conclusiones priores in esse, quae sunt notiores, et manifestiores apud naturam, et latentes apud nos: et est modus demonstrationum, qui dicitur signum. [...] Quia igitur naturaliter procedimus de scito apud nos ad ignotum, si contigerit ut notum apud nos sit notum apud naturam, tunc demonstrationes datae in hac scientia erunt demonstrationes causae, et esse: et si contigerit ut nota apud nos non sint nota apud naturam, quae non sunt priora in esse, sed posteriora, tunc demonstrationes datae in hac scientia erunt de numero signorum, non demonstrationes simpliciter». L'affermazione che il processo induttivo procede da proposizioni su effetti che contengono predicazioni in *esse* è quanto assicura l'universalità e la correttezza dell'induzione. Cardano fa riferimento al commento secondo del primo libro della *Fisica*: la dizione «In 2. Physicor. 82» è con ogni probabilità un errore tipografico dato che: a) come

analitici in cui si dice che l'induzione prova solamente nel caso in cui si prendano in considerazione tutti i singoli elementi che ricadono sotto una definizione generale.¹ Per Cardano, la soluzione si deve ricercare nel fatto che vi sono due differenti possibilità all'interno della dimostrazione induttiva. Il primo caso si ha quando il predicato è essenziale, vale a dire inerisce sostanzialmente al definito e la dimostrazione che ne deriva si chiama *signi* o *quia*; è questo un procedimento dimostrativo che a partire da un universale minore (l'effetto) perviene ad un universale maggiore (la causa), in ragione del fatto che l'effetto è parte essenziale della causa. Il secondo caso, invece, è quello in cui la predicazione è accidentale. Cardano evidenzia come, secondo Averroè, quest'ultimo tipo di induzione che si definisce topica si distingue in tre modi: a) si assumono tutti i singoli casi; b) solo alcuni; c) si selezionano alcuni casi per importanza (*secundum famositatem*). Solo il primo di questi tre modi può essere formulato correttamente in forma sillogistica; tuttavia, non essendo l'attributo essenziale, ovvero sia inerente necessariamente alla causa, non è dimostrativo; gli altri due modi se messi in forma sillogistica portano a conclusioni errate per fallacia di conseguenza (*fallacia consequentiae*).² La medesima concezione compare nel *De regressu* di Zabarella, in cui si sostiene che l'induzione è una dimostrazione perché parte da predicazioni inerenti necessariamente al soggetto e, a differenza della dimostrazione dialettica, la quale procede da premesse contingenti, dimostra senza prendere in considerazione tutti i singoli casi dell'induzione dialettica.³

si è visto il contenuto espresso si trova nel secondo commento del primo libro; b) nel commento 82 del libro secondo non si discute dell'induzione; c) nelle righe seguenti della stessa *contradictio* LIV si fa riferimento a «Physicorum 2». Per quanto riguarda i *Secondi analitici* vedi *Posteriorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars II, f. 55B: «Nisi altero modo, ut alia quidam ad nos, alia vero simpliciter, quo modo inductio facit notum. Si vero sic, non esse utique simpliciter scire bene definitum. sed duplex: aut non simpliciter altera demonstratio, quae sit ex nobis notioribus. [...] T.c. 23 Nisi hoc fiat duobus modis. quorum unus est, quod altera sit prior apud nos, et posterior apud naturam, et altera sit posterior apud nos, prior apud naturam» (corsivo nel testo).

¹ *Priorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, liber secundus, cap. 29, f. 161D-F: «Et propterea, quod est necessarium in inductione vera, est, ut in ipsa perficiantur omnia particularia ita, ut si componatur syllogismus: omne paucae cholerae est, aut mulus, aut equus, aut asinus, aut homo: et omnia haec ex necessitate sunt longae vitae: igitur omne paucae cholerae est longae vitae ex necessitate. Cum vero in ipsa non perficiuntur omnia particularia, non sequitur ex ipsa aliquid ex necessitate». Ancora una volta vi è un errore tipografico nel testo «2 priorum 23» dovrebbe essere «2 priorum 26».

² *Consequentis fallacia*, ovverosia quando ciò che consegue è falso rispetto a quanto si è assunto.

³ In proposito vedi J. ZABARELLA, *De regressu*, cit., cap. IV, p. 325 (*Opera logica*, cit., p. 485):

Una volta definita la natura dimostrativa e scientifica dell'induzione, Cardano, nella *contradictio* LXXXVII analogamente a Zabarella e a Bernardino Tomitano, riprende le posizioni contenute nel commento 95 di Averroè ai *Secundi analitici* per addurre argomenti contrari all'idea di Avicenna che l'induzione (*demonstratio signi*) non è una dimostrazione nel senso della dimostrazione *propter quid* (da cause adeguate e prossime), ma è tale solamente in modo equivoco, vale a dire ne condivide il nome, ma non la natura.¹ Un problema si presenta, però, con il *Commentum magnum* (I, 10) dello stesso Averroè, in cui il Commentatore sembra contraddire se stesso affermando che la dimostrazione a partire da cause remote si definisce tale solo in maniera equivoca; di conseguenza e a maggior ragione lo sarebbe la dimostrazione *quia*, che non parte dalle cause, ma le ricostruisce dall'effetto. Per Cardano, Averroè, in questo caso, vuole dire che ogni dimostrazione, se messa a confronto con la *demonstratio simpliciter*, anche detta *demonstratio potissima* o *absoluta* – quella che procede da cause immediate, adeguate e dirette – è detta tale in modo equivoco, ma non intende dire che il termine dimostrazione non esprima aspetti comuni e pertanto non possa essere predicato anche in maniera analogica. Di conseguenza, sia la dimostrazione *signi*, che quella *ex causis remotis* sono dimostrazioni a pieno titolo.

«itaque inductionem illa facimus, quam Averroes ad Dialecticae inductionis differentiam solet appellare demonstrativam: Dialectica namque inductio, quum in materia mutabili, et contingente fiat, nil roboris habet, nisi omnia singularia sumantur nullo praetermisso: inductio autem demonstrativa sit in materia necessaria, et in rebus, quae essentialem inter se connexionem habent, ideo in ea non omnia sumuntur particularia, quoniam mens nostra quibusdam inspectis statim essentialem connexum animadvertit, ideoque spretis reliquis singularibus statim colligit universale, cognoscit enim necessarium esse ut ita res se habeat in reliquis, ex eo enim quod aliquod praedicatum alicui per se inest, licet inferre, ergo de omni praedicatur». Cfr. J. H. RANDALL, *The Development of Scientific Method in the School of Padua*, «Journal of the History of Ideas», I, 1940, 2, p. 200.

¹ G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* LXXXVII, p. 323 (T, p. 335). Per quanto riguarda la posizione di Averroè sulle tre cause vedi *Posteriorum resolutiorum libri duo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars II, com. 95, f. 208D: «Scitu autem dignum est, quod demonstrationes sint trium specierum, demonstratio simpliciter, quae largitur esse, et causam simul, et demonstratio essendi, quae largitur esse tantum: et demonstratio causae, quae largitur causam tantum, quoniam esse fuisset notum» [traduzione di Abramo de Balmes]. Si veda anche la traduzione di Burana in cui il termine *esse* usato dal de Balmes è sostituito con *existentia*. Infine nella traduzione del Mantino le tre specie di dimostrazione sono definite attraverso i corrispettivi nomi: quella che dimostra l'esistenza e la causa insieme (*esse et causam simul*) è la *demonstratio simpliciter* o *absoluta*; quella che perviene solamente all'esistenza (*esse*) è la *demonstratio quia*; infine quella che dimostra solo la causa è la dimostrazione *propter quid*, essendo l'esistenza della cosa già nota (*tertia est demonstratio propter quid, quae praestat causam tantum, cum ipsum esse fuerit iam notum*).

La stessa difesa dell'induzione contro Avicenna, sulla base di Averroè, si trova nel *De speciebus demonstrationis liber* di Zabarella. L'argomento avicenniano da controbattere è che la dimostrazione a partire dall'effetto non è tale se non in modo equivoco, dato che non conoscendo la causa non si può sapere se l'effetto le inerisca necessariamente. Zabarella, allo stesso modo di Cardano, afferma che l'induzione non è una dimostrazione *aequivoce*, ma propriamente detta, perché equivoco si dice di un termine che si applica a due cose differenti che non hanno nulla in comune.¹ Al contrario, le proposizioni assunte nella dimostrazione *quia*, sebbene abbiano un grado di necessità minore di quelle assunte nella dimostrazione *potissima*, sono pur sempre necessarie. Infatti, allo stesso modo di Averroè, Zabarella osserva che vi sono tre gradi di certezza. Il primo si ha quando si conosce la necessità di una cosa a partire dalla causa, come avviene quando apprendiamo che l'uomo è risibile perché è razionale. Il secondo si dà quando si conosce la necessità di un qualcosa senza conoscerne la causa, come nel caso in cui si sa che l'uomo è un animale risibile, ma non se ne conosce la ragione, e cioè che l'uomo è un animale razionale. Infine, il terzo caso si ha quando si apprende un qualcosa di universale che non sia per sé, come avviene quando si dice che tutti i corvi sono neri; infatti il colore nero non appartiene necessariamente all'essenza del corvo, visto che è pensabile l'esistenza di un corvo bianco. Ora, secondo Zabarella, Avicenna – per il quale l'induzione non è una dimostrazione perché in essa si assume l'inerenza di un attributo ad un soggetto senza conoscere la reale natura della causa – sbaglia nel sostenere che solo la dimostrazione da causa prossima e necessaria è certa. Infatti, scrive Zabarella, Avicenna ritiene che solo le dimostrazioni a partire da cause adeguate siano certe (come nel caso in cui si sa che l'uomo è risibile perché razionale) e attribuisce il medesimo grado di incertezza alla conoscenza che non discende da causa diretta (come

¹ J. ZABARELLA, *De speciebus demonstrationis liber*, cap. IX, in quo Avicennae opinio confutatur, et ostenditur, demonstrationem ab effectu esse demonstrationem, in *Opera logica*, cit., p. 428: «Themistius quoque in proemio primi libri Physicorum inquit, hanc esse demonstrationem, si non potissimam, saltem nobis sufficientissimam ad causarum absconditarum inventionem: et Averroes in illo 95. commentario, nec non in septimo eiusdem libri dicit, eam esse demonstrationem, et scientiam parere per posterius dictam, sed non aequivoce, quod nos ita ostendimus: aequivoce dicitur aliquid esse tale, quando nulla naturae, sed sola nominis adest communicatio, quod dicere in praesentia non possumus: quoniam syllogismus hic non solam habet demonstrationis nominationem, sed et conditionibus eius participat, iis praesertim, quae demonstrationis propriae sunt, cuiusmodi illae sunt, constare ex veris, id est summe veris, ac necessariis, et ex immediatis: propriis igitur, ac praecipuis verae demonstrationis conditionibus participare».

quando si afferma che l'uomo è risibile senza sapere che è razionale) e alla conoscenza a partire dall'effetto, per esempio quella che sostiene che tutti i corvi sono neri perché si è osservato empiricamente che tale attributo si applica invariabilmente alla totalità dei corvi. Contro l'idea di Avicenna – che se non si conosce la causa immediata e necessaria di una cosa non si può essere sicuri della sua inerenza sostanziale al soggetto di cui essa si predica, e pertanto non si può avere una dimostrazione – Zabarella osserva che in base a questo ragionamento anche la dimostrazione da cause remote non potrebbe essere considerata tale. Invece, la nostra mente riconosce ugualmente l'inerenza necessaria dell'essere risibile all'uomo anche senza *cognitio causae* e perciò la conoscenza della causa immediata e adeguata non è un requisito necessario per condurre una dimostrazione. Avicenna non si avvedrebbe del fatto che esistono diversi gradi di certezza nella dimostrazione. Di conseguenza, anche l'induzione, sebbene di grado inferiore, è una *demonstratio* a tutti gli effetti; infatti, come nel caso della dimostrazione da cause remote, in cui senza conoscere la causa diretta si deduce la relazione causale tra una cosa e un'altra, anche nella dimostrazione *quia o a posteriori*, si può pervenire ad un grado di necessità sufficiente perché essa si possa ancora chiamare dimostrazione.¹

Da quanto preso in esame, appare chiaro che Cardano anticipa Zabarella nel dare rilievo al metodo induttivo, che, va ricordato, in quegli anni si andava sviluppando in concomitanza con le osservazioni anatomiche ed una crescente attenzione al dato empirico nello studio dell'arte medica all'interno dell'ateneo patavino.

Stabilito che l'induzione è una dimostrazione, e che pertanto produce sapere scientifico, Cardano, si occupa della dimostrazione *potissima*, vale a dire di quel procedimento dimostrativo che dalla causa prossima e necessaria deduce l'effetto.

Per quanto riguarda la dimostrazione a partire dalle cause, a differenza di Tomitano e Zabarella che avrebbero attaccato la bipartizione averroista della dimostrazione da cause prossime e adeguate in *propter quid* e *propter quid et quod*, Cardano si limita a risolvere alcune contraddizioni tra il testo aristotelico ed il commento di Averroè. Averroè distingueva tre tipi di dimostrazione *ex causis*: quella che assume come medio la causa remota e dimostra l'esistenza dell'effetto senza rivelarne la ragion d'essere (la *demonstratio quod*),² una dimostrazione

¹ Cfr. *ivi*, cap. x, in *quo argumenta pro Avicenna adducta solvuntur*, in *Opera logica*, cit., pp. 429-431.

² Un esempio di tale dimostrazione si trova in J. ZABARELLA, *De speciebus demonstrationis liber*, cap. III, *De demonstratione a causa remota*, in *Opera logica*, cit., p. 417, in cui l'essere

che assume come medio la causa prossima e immediata e dimostra la ragion d'essere dell'effetto, ma non la sua esistenza (la *demonstratio propter quid*), infine una dimostrazione che assume come medio la causa prossima e immediata e dimostra sia la ragion d'essere che l'esistenza dell'effetto (la *demonstratio propter quid et quod* detta anche dimostrazione *potissima* o *simpliciter*).¹ I due professori patavini, al contrario, sostenevano che ogni dimostrazione *propter quid* rivela sempre il *quod*, ossia l'esistenza della cosa, dato che, come dice Zabarella, *omnem demonstrationem notificantem propter quid est notificare etiam quod est*.² Perciò, la *demonstratio propter quid* sarebbe di un solo tipo. Infatti, per mezzo del medesimo medio si dà ragione sia dell'esistenza che del perché.³ Anche Tomitano, nelle *Contradictionum solutiones in Aristotelis et Averrois dicta*, sostiene che la dimostrazione *propter quid* è unica, e fornisce sempre sia l'esistenza sia il perché di un qualcosa. Infatti, se si spiega a qualcuno che non sa cosa sia un'eclissi di luna che essa è dovuta al cono d'ombra proiettato dalla terra sulla superficie lunare, in questo caso, insieme alla ragione del fenomeno se ne rivela anche l'esistenza, mentre se si dà la stessa spiegazione a qualcuno che conosca l'esistenza dell'eclissi senza

animale è la causa remota della respirazione, essendo i polmoni la causa prossima e adeguata.

¹ Ivi, p. 431: «Averroes tertiam speciem excogitavit; duplicem enim esse dixit demonstrationem propter quid; unam, quae notificat solum propter quid, eaque ipse vocat demonstrationem causae tantum, Averroistae vero demonstrationem propter quid; alteram quae simul notificat propter quid, et quod, quam ipse appellat demonstrationem simpliciter; alii vero demonstrationem potissimam. Itaque Averroes demonstrationem in tres species partitur, quarum una declarat solum quod; alia solum propter quid, alia utrunque simul, quae est omnium praestantissima demonstratio, ut apud eum legere possumus multis in locis, praesertim in commentario 95. primi libri Posteriorum, in sua epitome in cap. de demonstratione, in commentario 35. secundi libri de coelo, et in quinto libro Colliget capite 24». Vedi anche ivi, cap. XII, p. 434, cap. XIII, p. 455, e cap. XIII, p. 456.

² Ivi, cap. XVIII, *In quo postrema differentia a quaesitis accepta reprobatur, et ostenditur non posse aliquam demonstrationem declarare propter quid est, quae etiam quod est non declarat secundum propriam naturam*, in *Opera logica*, cit., p. 455.

³ J. ZABARELLA, *De methodis*, cit., lib. III, cap. IV, p. 189, (*Opera logica*, p. 281): «Aristoteles in primo capite secundi libri Posteriorum Analyticorum declarat quomodo una, et eadem causa, unum, et idem medium satisfaciatur omnibus quaestionibus, quae de eadem re fieri possunt, sive an sit, sive quid sit, sive an insit, sive cur insit; quo fit ut omnis quaestio sit unius medii quaestio, ut ipse ibi colligit; postea de definitione tractationem aggreditur, in qua usque ad contextum 47. eius libri versatur». Vedi inoltre J. ZABARELLA, *De speciebus demonstrationis liber*, cap. XVIII, in *Opera logica*, cit., p. 455: «Mea igitur sententia est fieri non posse ut aliqua demonstratio notificet propter quid est, quin simul declaret rem esse: proinde nullam dari demonstrationem, quae secundum propriam vim, atque naturam demonstret solum propter quid est».

conoscerne la causa, allora si dimostra solo la causa, dato che l'esistenza è già nota.¹

Nelle *Contradictiones logicae*, diversamente da quanto si è visto per la dimostrazione *quia* a proposito della quale Cardano esprime idee simili a quelle successivamente espresse da Tomitano e Zabarella, non si prende posizione sul delicato dibattito circa la bipartizione della dimostrazione da cause adeguate e dirette in *propter quid* e *propter quid et quod*.

La trattazione sommaria e parziale della dimostrazione *simpliciter* all'interno delle *Contradictiones logicae*² mostra ancora una volta come il principale interesse di Cardano sia rivolto alla dimostrazione induttiva, cosa di un certo rilievo se si considera che le scienze naturali e le scienze applicate, quali la medicina, proprio in quegli anni stavano ricevendo uno straordinario impulso dall'osservazione empirica. Si pensi all'insegnamento di Gian Battista Da Monte, professore di medicina nell'ateneo patavino tra gli anni trenta e quaranta del Cinquecento e fondatore del giardino botanico di Padova, che, come osserva Nancy Siraisi, svolgeva lezione direttamente in ospedale ed esortava i suoi studenti a scrivere descrizioni dei casi osservati;³ oppure si consideri la necessità di generalizzare i casi particolari osservati nello studio dell'anatomia attraverso le nuove tecniche di dissezione sviluppate da Andrea Vesalio.⁴ Diversi elementi indicano l'importanza che Cardano

¹ B. TOMITANO, *Contradictionum solutionum in Aristotelis et Averrois dicta, in primum librum posteriorum resolutiorum*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. I, pars III, *contradictio* xcvi, *solutio*, ff. 84E-85B: «Videbat ille demonstrationem omnem fieri vel a causa, vel ab effectu, non enim aliud datur, ex quo fieri demonstratio possit, ob id concludebat, omnem demonstrationem dividi in duas species tantum, in eam quae sit a causis et in eam quae sit ab Eventibus: itaque concludebat non esse demonstrationem secundam in tres species, quod Aver. facit. Deinde accipit hunc textum, in quo demonstratio dividitur in duas species, vel propter quid vel quia. [...] Hoc ipsum efficaci exemplo confirmat, nam, inquit, si demonstravero homini alicui, qui lunam non videri eclipsari, lunam deficere ex terrae interpositione, haec erit potissima illa demonstratio, cum det causam et esse, sed eadem demonstratio comparata homini, qui lunam vidit eclipsari, et causam ignorabat, dabit solum propter quid, non autem esse. Eadem itaque demonstratio potest esse diversis hominibus comparata, et potissima, et propter quid, itaque accidentali differunt ratione, non autem specie».

² Cfr. G. CARDANO, CL, in OO I, *contradictio* LXXXVI, p. 323 (T, p. 335), *contradictio* CXXIII, p. 333 (T, p. 349) e *contradictio* CXXIV, pp. 333-334 (T, pp. 349-350).

³ Cfr. N. G. SIRAI, *Medicine and the Italian Universities 1250-1600*, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 216 e EADEM, *The Clock and the Mirror, Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, 1997, p. 205.

⁴ N. G. SIRAI, *Medicine and the Italian Universities 1250-1600*, cit., p. 297: «Moreover anatomical knowledge necessarily involved the assembling of information about large numbers of particulars». Ivi, p. 301: «The diversity of approaches characteristic of the sixteenth century anatomical, botanical and natural historical illustration suggests the ambiguity of the issue for life scientists of the period. Plants, animals, and body parts were shown

attribuiva all'osservazione empirica nell'arte medica. Egli stesso, probabilmente nel 1565, fece un commento all'*Anatomia* di Mondino de' Liuzzi e partecipò alla dissezione di cadaveri a Bologna tra il 1565 ed il 1566; inoltre, nell'*In Hippocratis Coi prognostica*, pubblicato a Basilea nel 1568, si sostiene a chiare lettere l'importanza dei segni evidenti che possono essere rinvenuti nel cadavere.¹ La definizione della dimostrazione a partire dall'effetto aveva quindi un ruolo di primo piano nel dare un senso ai dati che si andavano accumulando specialmente in settori quali la medicina clinica, l'anatomia e la botanica.² Da un punto di vista metodologico, ciò emerge chiaramente dalla *Dialectica* in cui Cardano evidenzia sia che alla base del metodo ippocratico vi è l'induzione come mezzo per pervenire a conoscenze generali («Nunc celebriorum authorum, propriâque disciplinarum, [...] primumque Hippocratis, et circa medicinam, Innuitur autem quatuor regulis: Prima a singulari effectum ad causam procedit, inde generalem constitui doctrinam»),³ sia che a fondamento di ogni disciplina vi è l'osservazione («Unde bene dixit Aristoteles quod ex multis experimentis experientia fit, et ex experientiis pluribus ars»).⁴

Da quanto visto, le *contradictiones* sulla dimostrazione mostrano come l'interesse di Cardano per la logica sia fortemente legato al suo uso epistemologico. In questo, Cardano si pone in linea con la tradizione averroista che in quegli anni sarebbe stata rivista e rielaborata da Bernardino Tomitano e Jacopo Zabarella. La centralità della dimostrazione *quia* mostra ulteriormente come la speculazione logica del Cardano, così come si è mostrato per la *Dialectica*, sia un costante tentativo di fornire una metodologia a quelle scienze pratiche che avevano la necessità di risalire da una serie di dati empirici alle loro cause.

5. La *Dialectica* e i tipi della dimostrazione

A questo punto è di un certo interesse esaminare più approfonditamente la concezione cardaniana del metodo induttivo attraverso la lettura di alcuni passi della *Dialectica* del 1566.

in ways that ranged from exact portraiture of individual specimens, through depiction simplified and generalized to convey essential information clearly, to rationalization on abstract principles».

¹ Cfr. N. G. SIRAI, *The Clock and the Mirror*, cit., pp. 113-118.

² Per quanto riguarda l'interesse del Cardano per l'anatomia vedi ivi, pp. 94-101, dove Siraisi fa anche riferimento al valore dato da Cardano alle conoscenze botaniche.

³ G. CARDANO, *Dialectica*, in OO I, p. 302. Per la stima del Cardano nei confronti di Ippocrate cfr. N. G. SIRAI, *The Clock and the Mirror*, cit., pp. 119-145. In particolare vedi ivi, p. 120: «In medicine, he portrayed himself as a Hippocratic physician».

⁴ G. CARDANO, *Dialectica*, in OO I, p. 295.

Secondo Cardano, l'*inventio* – vale a dire quella parte del processo dimostrativo attraverso cui si formulano le premesse del sillogismo – si divide in quattro *genera*, a seconda che si proceda dall'universale, dal proprio, dall'effetto o dalla causa. I primi due casi si riferiscono a enti di ragione, mentre i secondi si applicano all'osservazione dei fenomeni naturali.

Il primo tipo di *inventio* procede da proposizioni particolari per pervenire a proposizioni universali. Nella *Dialectica* Cardano evidenzia come nelle scienze naturali si faccia raro uso di tali proposizioni (*rarus usus in scientiis*) e che tale tipo di argomentazione (*argumentum*) è valido principalmente per proposizioni necessarie, diremmo noi *a priori*. Infatti, le proposizioni particolari che si riferiscono agli enti di natura non comprendono la totalità degli oggetti naturali. Pertanto, questo tipo di ragionamento non è adatto alla fisica, ma serve a cogliere quelle verità che derivano da assiomi secondo ragione (*lumine naturale*). È questo il caso della matematica, in cui si dimostra da un singolo triangolo che gli angoli di tutti i triangoli corrispondono a due retti perché l'angolo esterno è uguale ai due opposti interni. In altre parole, la *generalis ratio*, o principio, presente nella singola figura si estende all'universalità dei triangoli per mezzo dell'induzione matematica che tratta il singolo alla luce dell'universale che esso contiene.¹ Tipica della matematica è la dimostrazione per assurdo che si conduce assumendo come vera una proposizione particolare che contraddica la proposizione universale, la cui veridicità si vuole dimostrare; dimostrata la falsità della proposizione particolare, ne consegue che quella generale che essa contraddice sia vera.²

Il secondo modo dell'*inventio* procede, come si è detto, a partire

¹ Ivi, p. 295: «Inventionis autem quatuor sunt genera, ad universale, ad proprium, ad causam, et ad effectum. Ad universale quidem ex singulis sub illo contentis. Verum singula assumere non licet, infinita enim sunt: adiecta ergo generali ratione transit in generalem. Hoc autem lumine quodam naturali, et axiomate certo constat, velut hoc trigonum habet tres angulos duobus rectis aequales quia angulus exterior duobus oppositis interioribus est aequalis: igitur cum ratio ipsa generalis sit in omnibus, omne trigonum tres angulos habebit duobus rectis aequales. Unde natura nostra infinita dignoscitur quae ex uno infinita potestate comprehendit». Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I (A), 24, 85b.

² G. CARDANO, *Dialectica*, in OO I, p. 295: «Alius facilius modus desiderandi: sumpta speciali quae repugnat generali et ea falsa demonstrata sequitur generalem propositam esse veram. Velut dico omne triangulum esse huiusmodi: si non repugnans, ergo erit vera aliquod triangulum non est huiusmodi. Sit igitur illud a, confestim adduco demonstrationem quae ostendit hoc esse huiusmodi, falsa igitur fuit repugnans tua et vera quae proposita est. Et ita vides quomodo artificiose ex hac speciali hoc triangulum habet tres angulos aequales duobus rectis, transeo ad id de omni triangulo». Cfr. ARISTOTELE, *Analytica priora*, II (B), 14, 62b, 29-40.

dall'universale, alla ricerca del proprio (*ad proprium ex universali*). In questo caso si scompone l'universale nei suoi elementi costitutivi e si evidenziano le diversità in esso contenute. La *ratio* che si vuole esaminare si potrà considerare in tre modi differenti: 1) in base ai singoli (*singula*) contenuti nel caso universale; ciò si verifica quando casi differenti conducono alla medesima *ratio*, come avviene nella proposizione xxiv del primo libro degli *Elementi* di Euclide in cui, nel caso di due triangoli isosceli con l'angolo al vertice uguale, sia che la linea tracciata ricada sulla base o all'interno del primo triangolo sia che ricada tra i due triangoli, il risultato della dimostrazione è il medesimo; 2) in base alla scomposizione dell'universale nei suoi componenti e comparazione tra una parte e le restanti, come nel caso del cuore che è l'organo principale del corpo perché tali non sono le restanti membra corporee; 3) in base alla stessa *ratio* universale, come nel caso della proposizione xxxv del terzo libro degli *Elementi* di Euclide, in cui si perviene alla dimostrazione attraverso una medesima ragione generale e cioè una divisione (*de ipso universali*) di due linee che si intersecano in un cerchio.¹

Vi è quindi l'*inventio* che muove dall'effetto per giungere alla causa, come nel caso dell'eclissi, da cui si può inferire che la terra si trova tra il sole e la luna; tale procedimento è per Cardano frequente nello studio dei fenomeni naturali.² Infine, vi è l'*inventio* che muove dalla causa per trovare l'effetto. Ad esempio, trovata la causa dell'eclissi, e cioè la posizione della terra su di un asse immaginario che colleghi il sole e la luna, ne segue che se la terra si trova tra la luna e il sole allora si ha un'eclissi lunare.³

¹ G. CARDANO, *Dialectica*, in OO I, p. 296: «Ad proprium autem ex universali cum universales omnes differentias constituerimus easque nec plures sub illo comprehendi desideravimus unaque ratione tunc licebit trifariam considerare, vel de singulis vel de uno cum reliqua membra exceperimus, vel de ipso universali. Velut in vigesima quarta primi elementorum Euclidis, seu linea quae subducitur aequicruriis cum aequali angulo superiore cadat supra basim prioris trianguli, seu infra, seu in eandem, idem sequitur. At de uno, ut cum membrum principale consideramus esse cor, quoniam reliqua non sunt, non enim confestim his sublati moritur animal. Videtur autem utilissimus in his quae non adeo firma consideratione constant. De ipso autem universali ex his quae sub eo continentur, velut in xxxv. tertii elementorum, dum per singulas species divisionis duarum linearum intra circulum se intersecantium generalis oratio demonstratur. Generaliter autem specialis et simplex oratio parum utiles sunt ad demonstrationes: seu universalem propositum sit demonstrare, seu propriam sive de aliquo nominatim».

² Ivi, p. 296: «Ab effectu supra causam, velut Eclipsis est, igitur terra interponitur inter Solem et Lunam. Huiusmodi autem est frequens in naturalibus. Unde illus, ob admirationem coeperunt philosophari».

³ Ivi, p. 296: «A causa supra effectum, inventa causa Eclipsis, quae est interpositio terrae inter Solem et Lunam, dum cognoscimus terram interponi, cognoscimus etiam Lu-

Come si è detto, è la conoscenza della ragione generale – come avviene nel caso della matematica – che consente di pervenire ad un sapere certo.¹ Al contrario, nelle scienze della natura, poiché non si possono considerare tutti i possibili casi, vi è un grado minore di certezza; minore o maggiore a seconda della quantità e della durata delle osservazioni. Persino l'astrologia, infatti, che è una scienza intermedia tra la matematica e la scienza naturale, ha il suo margine di incertezza dovuto al fatto che le quantificazioni matematiche (*mensura*) dei moti stellari non sono esenti da errore.

Sebbene Cardano, seguendo Aristotele, attribuisca alla matematica il massimo grado di certezza per il suo fondamento nei principi di ragione, tuttavia egli difende la scientificità delle dimostrazioni che procedono dai risultati dell'osservazione sugli enti di natura.² Infatti, tramite un adeguato numero di osservazioni (*experimenta*) possiamo cogliere la *ratio generalis*, ovverossia l'essenza di un dato fenomeno, e di conseguenza acquisire ugualmente conoscenze certe e sicure. Si veda il caso della proposizione 'l'uomo è un essere razionale' cui si perviene attraverso i sensi e per mezzo di molteplici *observationes*, e che, una volta scoperta, si dimostra *a priori* anche a partire da un singolo individuo. Perciò, anche se inferiore alla matematica, per l'impossibilità di analizzare ogni singolo caso di un dato fenomeno nel tempo e nello spazio, l'osservazione della natura produce un sapere certo, seppure limitato dalla nostra finitudine temporale.³

nam Eclisim pati». Per l'esempio dell'eclissi vedi ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, II (B), 2, 90a, 12-15.

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I (A), 2, 71b.

² Cfr. *ivi*, I (A), 24, 85b.

³ G. CARDANO, *Dialectica*, in *OO I*, pp. 295-296: «In his autem quae sensu percipiuntur velut quod homo sit rationabilis trifariam consistit vis universalis, et quoniam nullus alius invenitur: sed id non adeo firmum, et observationibus aliorum ac testimoniis veterum indiget. Unde bene dixit Aristoteles quod ex multis experimentis experientia fit, et ex experientiis pluribus ars. Sed et ratio qua homo talis est: animam enim habere divinam et mentem vel ex uno homine dignoscitur. Ex his tribus concludimus omnem hominem esse rationabilem. At non velut in Mathematicis causa perspecta est, ideo naturales omnes orationes dubitationis aliquid continent, nec securam generant scientiam, sed qualis apud mortales haberi potest. Habentur autem ut in pluribus, atque diuturnitate temporis confirmatur, quod in Mathematicis non contingit. In mediis autem velut Astrologia aliquo modo: sicut quoniam huiusmodi est processus, mensura autem non, ob id temporum successu errores corriguntur. Linea enim aequalis motus Solis media est inter Lineam aequalis motus Lunae et eius apogei, atque id exquisite, ipse autem motus horum haud exquisitus. Verum et horum et naturalium generis scientiam habent: an vero daemones, alibi dicitur. Id satis nunc animam nostram ut ad hanc artem comparatur immortalem videri quoniam infinita et ad Mathematica etiam, sed minus: minime autem ad ea quae natura constant: materia enim materiae comprehensionem impedit».

Anche nella *Dialectica*, dove l'attenzione per il metodo matematico è centrale, il metodo induttivo è difeso sulla base della sua efficacia scientifica che si fonda sull'*experientia* e sull'*experimentum*. È certamente vero che per Cardano la conoscenza *a posteriori* muovendo dal dominio della materia è più insicura e a volte fallace, ma se correttamente conseguita permette all'uomo di giungere a quelle *rationes generales* che disvelano la natura delle cose.

6. Conclusione

Scopo delle *Contradictiones logicae* è di risolvere alcune contraddizioni rilevabili: a) all'interno delle opere aristoteliche; b) tra gli scritti dello Stagirita e i commenti di Averroè; c) all'interno delle interpretazioni del Commentatore. Il principale obiettivo di Cardano è quello di fare chiarezza su quei punti controversi della logica aristotelica che potevano inficiare l'universalità e la necessità della dimostrazione scientifica, così come sviluppata dallo stesso Aristotele e dalla tradizione averroista. Pertanto, Cardano dibatte in favore: 1) della riducibilità di tutte le forme tradizionali del sillogismo ai modi necessari e universali di prima figura; 2) della natura universale e necessaria delle definizioni che perché possano produrre conoscenze scientifiche devono esprimere solamente l'essenza del definito e non la sua esistenza; 3) della teoria averroista del metodo fondato sia sulla dimostrazione a partire da cause note (*propter quid*) che su quella a partire dall'effetto (*quia*) – dimostrazione quest'ultima che avrebbe assunto un ruolo di primaria importanza nelle dissertazioni sul metodo sviluppate dai logici patavini nel corso del XVI secolo.

L'enfasi data alla *demonstratio quia* si spiega anche con il fatto che Cardano ancor prima di essere filosofo era anzitutto medico e che proprio in quegli anni nelle università italiane e in special modo in quella di Padova l'aspetto empirico della medicina, associato all'osservazione anatomica e allo studio delle piante medicinali, aveva ricevuto un eccezionale impulso. Come osserva Nancy Siraisi a proposito dei *Contradicentium medicorum libri*, l'importanza che Cardano attribuiva all'osservazione «appare evidente anche dal suo apprezzamento per gli autori arabi medievali di medicina, il cui tema principale era la loro superiore conoscenza degli *experimenta* nell'arte medica».¹

L'esperimento fondato sul diretto esame dei fenomeni sta alla base della stessa filosofia naturale di Cardano. È quindi in ragione della centralità del dato empirico che la *demonstratio quia* si configura come

¹ N. G. SIRAIISI, *The Clock and the Mirror*, cit., p. 60.

lo strumento per eccellenza nella ricerca delle cause a partire dalle cose del mondo.¹ Come rileva William A. Wallace, se in origine il *regressus* dagli effetti alle cause era nato per un motivo teoretico, e cioè quello di avere la medesima dimostrazione in entrambi i sensi, dalla causa all'effetto e dall'effetto alla causa, tuttavia esso aveva anche un senso pratico, cioè quello di strumento dell'indagine scientifica nella filosofia della natura. Accettato da Averroè e da Tommaso d'Aquino, il *regressus* sarebbe stato ripreso successivamente dai gesuiti del Collegio Romano, da Zabarella e da Galileo.² Dopo aver rilevato la sua attenzione alla metodologia induttiva, a tale tradizione medievale – e a fianco dei Gesuiti di Roma e dei logici di Padova – possiamo aggiungere il nome di Girolamo Cardano.

¹ Cfr. A. INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, 1980, pp. 215-217. «*Experimentum* (il termine *experientia*, di uso più raro, allude al loro accumularsi) è ciò che *ostendit*, ciò che prova o smentisce una affermazione sulla base di un criterio di evidenza immediata che già qui non chiama in causa necessariamente solo i sensi; *docet*, in quanto risponde alla domanda che noi abbiamo posto là dove la semplice osservazione non basta poiché è in causa ad es. la riproduzione di un processo naturale o più semplicemente la produzione di un processo artificiale che coinvolga il trattamento di componenti naturali. In entrambi i casi, esso può rispondere attraverso la ripetizione delle condizioni volute: la natura stessa è una immensa serie di *experimenta* potenziali poiché ogni applicazione pratica è la variante di un rapporto fondamentale individuato a livello contemplativo anche se presuppone fattori d'altro genere. L'*experimentum* ci dà dunque la certezza o risolve i nostri dubbi, e quindi ogni manipolazione della natura è già riproduzione artificiale di un suo rapporto con la *ratio* che verifica l'esattezza della nostra conoscenza nel momento in cui coincide con l'assicurata possibilità di mutare la natura stessa» (ivi, p. 217).

² W. A. WALLACE, *Randall Redivivus: Galileo and the Paduan Aristotelians*, «Journal of the History of Ideas», XLIX, n. 1, 1988, pp. 134-135: «To locate the problem in context, the teaching on the demonstrative *regressus* arose from a proposal of ancient philosophers who wished the demonstrative process to exhibit perfect circularity in the sense that the conclusion of a demonstration would be known through its permises and the premises in turn would be known through their conclusion. Stated in terms of cause and effect, this would be equivalent to maintaining that the cause would be known perfectly through the effect and the effect reciprocally through the cause. The proposal was rejected by Aristotle, who offered in its stead an imperfect circle whereby a premise or cause could sometimes be inferred through one type of demonstration, called *quia* (or demonstration "of the fact"), after which the conclusion or effect would be deduced through another type of demonstration, called *propter quid* (or demonstration "of the reasoned fact"). Rather than this being known as a *circulus*, it came to be called a *regressus*; as the name suggests, it involves arguing from effect to cause as the first step in a twofold process, followed by a second step moving backward in the reverse order from cause to effect. Not all Aristotelians were satisfied with this teaching, some rejected the first process and others the second; but a substantial number, including Averroes and Thomas Aquinas, accepted it as valid and as offering an important insight into the way the *scientiae naturales* proceed in their investigations. Galileo subscribed to it, and so did Zabarella and the Jesuit professors of the Collegio Romano».

NOTA AL TESTO

La presente edizione delle *Contradictiones logicae* si basa sul testo pubblicato nel vol. I degli *Opera omnia* di Cardano (Lione, 1663, pp. 309-338). Nel trascrivere il testo si sono corretti gli errori tipografici (nella tavola che segue, escluso il caso delle parole attaccate o di spazi lasciati tra le lettere di una parola, si riportano le correzioni effettuate sul testo, indicando pagina e riga della presente edizione). Nella trascrizione si sono omessi gli accenti delle parole latine con eccezione di *ë* e *ï*, sciolti le contrazioni e i dittonghi, nonché rese le *j* in *i*. Tutte le *et* sono state convertite in *et*. Per lo più si è mantenuta la punteggiatura originale; in alcuni casi si è intervenuti per favorire la leggibilità del testo. Si sono inoltre normalizzate le maiuscole sulla base dell'uso corrente. I titoli delle opere citate nel testo sono stati riportati in corsivo, sempre con l'iniziale in maiuscolo. Alcune precisazioni relative al testo sono riportate in nota a piè di pagina.

TAVOLA DELLE CORREZIONI

Pagina	Riga	Errata	Corrige
313	14	Sillogismi	Syllogismi
313	28	extendib ae	extendit ad
313	29	Comento	commento
313	33	Frisesom	frisesomorum
314	07	hec	hoc
314	22	<i>Frisessom</i>	<i>Frisesomorum</i>
314	23	Frisessomorum	frisesomorum
314	24	Frisessom	frisesomorum
315	25	Solutio	solutione
315	35	exemplificat	exemplificat
316	18	28. textu	in textu 28.
317	20	Perierrmeneas	<i>Perierrmeneias</i>
317	24	socrates	Socrates
317	30	Periher.	<i>Perierrmeneias</i>
317	32	solvitar	solvitur
317	34	conescere	canescere
317	38	1. poster: 7.	1. <i>Posteriorum</i> 7
318	12	simpliciter est	simpliciter et
318	25	<i>Affirmativae necessariae</i>	<i>Affirmativa necessaria</i>
319	04	ptimo	primo
320	33	conversione	conversione
320	34	scrutatur	servatur

320	35	contrapositionem	contrapositione
321	04	<i>praemissae</i>	<i>praemissae</i>
321	05	4.2.	42
321	15	1. T.	in textu 1
323	40	comment 18.	commento 18.
324	62	conclusionem	conclusionem
324	33	dicitur	dicitur
325	10	21. <i>l. physicorum</i>	21. <i>Physicorum</i>
325	11	dictum	dictum
325	16	singularia	singularia
326	19	substantias	substantias
328	16	2. cap.	capitis 2
329	11	contrarium	contrarium
329	15	<i>Perihermeneias</i>	<i>Perihermeneias</i>
329	25	praedicamenti	praedicamenti
329	31	substantia	substantia
329	37	suscipere	suscipere
330	01	Averroës	Averroës
330	12	70. <i>Physicorum</i> . 16.	7. <i>Physicorum</i> . 16.
330	14	Commentator	Commentatoris
331	14	<i>Perihermeneias</i>	<i>Perihermeneias</i>
331	21	adpraedicari	id praedicari
332	24	<i>antepraedicamentum</i>	<i>Antepraedicamentum</i>
333	04	artificialia	artificialia
333	10	acceptum	acceptum
333	28	novo	novo
334	16	communicantium	communicantium
334	22	comprehendi	comprehendit
335	01	primo	primo
335	06	LXXIX	LXXXIX
337	07	viro	vero
337	10	n.	enim
337	28	figuras	figura
337	44	<i>Perihermeneias</i>	<i>Perihermeneias</i>
338	22	xcv	xcv
338	33	<i>accidens</i>	<i>accidens</i>
339	02	suadetur	suadetur
339	29	convenientibus	convenientibus
339	42	2.	secundo
340	13	quaestiones	quaestiones
340	17	dupluciter	dupluciter
340	30	instrumentum	instrumentum
340	36	opinionem	opinionem
341	25	praemissis	praemissis
341	25	euthymema	euthymema
341	39	syllogismi	syllogismi
342	05	Philopono	Philopono

342	12	indnctionem	inductionem
342	20	socundo	secundo
342	38	universatis	universalis
342	41	salvatur	solvatur
342	42	nou	non
343	29	intellitur	intelligitur
343	36	petitionem	positionem
343	38	vcro	vero
343	38	petitio	positio
345	28	perexistanti	praexistenti
347	07	pnsteriorum	Posteriorum
347	13	Solntio	Solutio
348	16	nec ssarium	necessarium
348	19	dicerc.	dicere
348	35	fuit Memnonis	fuit Memnonis
348	35	Philosophi.	Philosophi
348	38	novo	nono
348	38	pr mo.	primo
348	39	5.1.	51.
349	01	nulli.	nullum
349	11	iuventam.	inventam
349	12	singulari	singularia
349	12	obtinet	obtinent
351	17	deomonstsatio	demonstratio
352	15	A ngelos animalia	Angelos intra animalia
352	30	nos.	Non
352	32	ad. c.	ab
352	33	mota	nota
354	13	diuulgata	divulgata
354	22	secunda	secundo
354	27	imposibile	impossibile
355	18	sustantiae	substantiae
355	24	Averroës	Averroïs
355	28	praedicatuum	praedicativum
355	29	prosupponant	praesupponant

GIROLAMO CARDANO

CONTRADICTIONES LOGICAE

CONTRADICTIO PRIMA

Conclusio potest esse dissimilis praemissis.

NECESSE est semper aliquam praemissarum similem esse conclusioni, non solum in affirmatione et negatione, sed in modo: idem supra textu 17. oppositum textu 19. et 20. et alibi pluries quantum ad primam partem ubi habetur in 19. quod ex duabus negativis de contingenti, concluditur affirmativa, quantum ad secundam in textu 20. et alibi pluries, ubi habetur quod ex contingenti minore et maiore de inesse sit conclusio necessaria et similiter minori contingenti et maiori necessaria sit conclusio de inesse. Solvitur quod loquitur de perfectis syllogismis, contra ergo de syllogismis tantum primae figurae quoniam caeteri sunt imperfecti 1. *Priorum* textu 9. et 11. Respondetur quod dupliciter dicitur syllogismus perfectus, vel quia immediate reguletur per dici de omni, et sic solum syllogismi primae figurae sunt perfecti, aut quia aliquomodo possint regulari, et si non immediate, et sic syllogismi secundae et tertiae figurae sunt perfecti, et illi mixti imperfecti, quia solum probari possunt per impossibile, et hoc dicit Averroës capite 20. supra allegato, contra ergo quartus secundae figurae et quintus tertiae sunt omnimodo imperfecti, contra patet 1. *Priorum* 24. cum solum per impossibile reducantur. Respondetur quod illi non sunt imperfecti solum ex reductione, sed quia non concludunt in omnibus materiis, contra quia tales dimittit syllogismos non concludentes in omnibus materiis capite 20. in principio. Respondeo non terminatos omnino dimittit non eos qui possunt regulari.

CONTRADICTIO II

*Probandae conclusionis terminum unum necesse est
esse totum, alium partem.*

In eodem textu conclusionis probandae necesse est unum terminum esse tanquam totum, alium tanquam partem, oppositum supra textu 15. negatur ista propositio et adducitur ibi ratio contra Albumazarem. Respondeo quod loquitur hic de parte communiter sumpta prout se extendit ad partem in negativis et affirmativis, in illo commento loquitur solum de toto et parte in affirmativis.

CONTRADICTIO III

Fapesmo et frisesomorum communes sunt omnibus figuris.

In eodem per viam trium figurarum probantur solum syllogismi, oppositum supra textu 12. ubi dicitur quod fapesmo et frisesomorum communes sunt omnibus figuris. Respondetur quod illi syllogismi non sunt naturales, etsi sint necessarii, unde inveniuntur tria in syllogismo, perfectio, naturalitas, et necessitas, quae conveniunt solum primae figurae, prima non convenit secundae, neque tertiae

secunda, conditio non convenit syllogismis artificialibus, secunda et tertia non conveniunt syllogismis mixtis, concludentibus tantum in quadam materia.

CONTRADITIO IV

Demonstratio est in convertibilibus.

In eodem textu dicitur quod non est syllogizandum in convertibilibus; oppositum 1. *Posteriorum* textu 11. Solvitur dupliciter 1. quod hic loquatur non accipiendo propositiones de praedicato universali, sed hoc non consonat bene; iterum aliter dico quod non negat posse fieri, sed difficilius esse.

CONTRADICTIO V

Ex negativis nihil concluditur.

In eodem textu dicitur quod ex negativis nil concluditur; oppositum supra textu 19. solvitur ut prima.

CONTRADICTIO VI

Manifestum est per se quod mundus non est antiquus.

In commento dicit exemplificans quod manifestum est per se quod non est antiquus mundus; oppositum habetur 1. *Coeli* 22. et 8. *Physicorum*. Solvitur quod exemplorum non requiritur verificatio, sed manifestatio est *De anima* 67. Sed hoc non sufficit, quia dicit quod est manifestum, non enim ponendum est exemplum falsum pro manifesto, ideo dico quod melius est dicere quod ponit ipsum cum dictione conditionali, et forte est error in traductione.

CONTRADICTIO VII

Friesomorum non ponitur communis nisi duabus figuris.

In textu 12. dicitur quod fapesmo et friesomorum ponuntur universales tribus figuris, oppositum in commento quoniam ponitur friesomorum solum conveniens primae et secundae. Respondetur quod in veritate aliquid deficit in commento, vel quod virtualiter continetur in illo secundum regulam, si de quo minus.

CONTRADICTIO VIII

Syllogismus in prima non valet, minori existente negativa.

In textu 3. dicitur quod si medium praedicetur, terminus et ab alio abnegetur quod est prima figura et iterum si aliquid abnegetur et aliud praedicetur est tertia figura; ergo vult per hoc, praedicetur ipsum, quod medium subiiciatur, ergo syllogismus in prima figura erit minori existente negativa; oppositum supra in textu 7. Respondeo quod verba sunt corrupta et sensus est, ipsum quidem praedicetur et aliud ab illo abnegetur.

CONTRADICTIO IX

Enthymema est vere syllogismus.

In eodem textu dicitur quod enthymema non est syllogismus; oppositum 1. *Posteriorum*, enthymema est vere syllogismus. Solvitur quod est vere syllogismus, quoad necessitatem non quoad formam, colligitur solutio in textu praesenti.

CONTRADICTIO X

Omnes syllogismi possunt in universales primae figurae reduci.

In eodem dicitur quod iste syllogismus est bonus omnem Aristomenem intelligibilem semper esse, Aristomenem intelligibilem, ergo Aristomenem semper esse, ergo syllogismus constat ex singularibus; oppositum patet quia in capite 13. supra posuit omnes syllogismos posse reduci ad universales: tales nequeunt 2. quia supra capite 7. connumerans propositiones syllogisticas non enumerat singularem, 3. quia commento 2. dicit contingens in paucioribus non est pars syllogismi, quoniam de eo non est scientia, igitur nec propositio singularis. Solvitur dupliciter est consideratio de syllogismo in quantum scientificus, ut dixit ibi alia in quantum valet de forma, ut dixit ibidem cum posuit maiorem de inesse falsam ad primam reducitur, per impossibile ad secundam, accipit syllogisticas penes primam considerationes syllogismi.

CONTRADICTIO XI

Nomina transposita idem significant.

In textu 31. dicit quod haec est falsa nulli homini contingit sanitatem inesse, et haec vera contingit nulli homini sanitas; oppositum 2. *Priorum* capite 1. nomina transposita idem significant. Solvitur ex exemplo, verum est in nominibus tantum et categorematicis, unde invenitur negatio de dicto tantum, et de modo et de dicto colligitur distinctio haec supra commento 21. et 4. et 18. et alibi solutione 7. et capite 43. huius.

CONTRADICTIO XII

Particularis negativa de inesse, non convertitur in terminis.

In commento 16. convertitur particularis negativa de inesse, oppositum supra textu 2. Solvitur, aliquando est particularis per naturam et tunc aequivalet contingenti, quare convertitur 1. *Priorum* 4. Solutio est in commento 16. distinctio habetur commento 7.

CONTRADICTIO XIII

Exemplificat in literis ne putetur syllogismus valere propter materiam.

In commento 2. dicit quod exemplificat in literis ne putetur quod syllogismus valeat propter materiam, idem 1. *Posteriorum* commento 98. oppositum facit considerando materias in 20. et 21. alibi. Solvitur, materiam universalem considerat, non particularem.

CONTRADICTION XIV

Exemplificatio in literis est propter facilitatem.

In commento 40. dicit quod exemplificatio in literis est propter facilitatem; oppositum commento 2. Solvitur, quod utrumque complectitur, sed est quasi Commentatorem reprehendere, ideo melius dico facilius propter sublatam materiam ambiguitatem, ideo haec pars continetur in illa.

CONTRADICTION XV

Syllogismi ad impossibile reducuntur ad tres figuras.

In textu 41. dicit quod syllogismi ad impossibile non reducuntur; oppositum supra textu 28. et 29. et aversus in hoc commento solvitur, reducuntur ad figuras non solvitur, et est intellectus aversus in ultima parte commenti, non solvitur syllogismus conditionalis nisi solvatur praedicativus ex quo componitur, et originem accipit, et intendit per praedicativum categoricum, nam omnis hypotheticus est privativus, commento et textu 29. supra.

CONTRADICTION XVI

Syllogismi tertiae figurae omnes reducuntur in primam.

In 42. dicit quod non omnes syllogismi tertiae reducuntur in primam, oppositum in textu 28. Solvitur, differentia est per reductionem et resolutionem: per primam intendit et ostensive et per impossibile; per secundam solum ostensive ut hic.

CONTRADICTION XVII

Solus quintus tertiae figurae non reducitur ad primam.

In eodem textu dicitur quod solus quintus tertiae non reducitur ad primam; oppositum conor in commento dicens: sed negativa particularis conclusa in secunda et tertia, non redit aliquid ex ea ad figuram primam, solutio clara est consideranti sequentia verba, quoniam excipit illos qui concludunt non per positionem, id est qui non habent aliquam praemissarum permutabilem non resolvuntur.

CONTRADICTION XVIII

Intentio Aristotelis est solum loqui de syllogismis per naturam.

In commento 12. et textu ponit modos non per naturam; oppositum commento 6. Intentio Aristotelis est solum loqui de syllogismis per naturam. Solvitur, tractat de his ut sunt reducibiles ad omnes figuras, ne cogatur promere quartam figuram, et ita verbum commenti 6. intelligitur quoad loqui scientifice, in eo vero loquitur solum quoad quod est nominis et quod est inventionis.

CONTRADICTION XIX

Non esse inventum, est genus contingentis.

In commento, et textu 19. dicitur quod contingens de quo determinatum est quod est, et potest non esse: aut non est, et potest esse, simile in 22. Oppositum

commento 18. contra Albumazarem, non esse inventum, est genus contingentis; et ideo excluditur contingens quod est, solvitur non ponendo contingens altum Alberti; quod hoc contingens 18. capite est contingens propriissime dictum; aliud vero de quo in 19. et 22. est contingens duplex; ita quod contingere sumitur tribus modis de quibus textu capitis 4. dicit contingens; ergo diffinitum est contingens. Tertio modo pro hoc est textu 14. Sed contingens commune ad necessarium, et quod solum impossibile excludit, est de quo in textu et capite 20. et appellat ipsum Averroës contingens commune: contingens vero de quo sit syllogismus, est quod commune est ad esse, et non esse cum possibilitate oppositi; contingens quod convertitur est eiusmodi. Illud vero quod est contingens secundi modi, et tale aequivalet absoluto, et ideo melior est expositio Commentatoris in hoc si bene intelligatur; est enim idem cum 22. et de se proprium contingens non est, et quando significatur non esse, est. Et ideo quando dividitur ens 2. *De generatione* 51. intelligitur contingens proprie secundum considerationem quam cum cogitatur esse, habet quandam necessitatem iuxta illud 1. *Priorum* capite 6. quod est, quando est necesse est esse, et quod non est necesse est non esse. Illa ergo entia comparantur ad possibilitatem simpliciter. Eomodo, secundo *Priorum* 48. intellexit contingentis naturam non mutari in necessariam; hoc est ergo contingens quod possibili aequivalet, et ut declaravimus in secundo *Periermeneias*.

CONTRADICTIO XX

Istae aequivalent, Socrates est non albus, et Socrates non est albus.

In commento 43. hae propositiones non aequivalent, Socrates est non albus, et Socrates non est albus; oppositum secundo *Periermeneias* capite 1. ad medium solvitur; hic loquitur ratione formae quia considerat eas prout possunt esse conclusiones, aut praemissae syllogisticae; et hoc modo non aequivalent: ibi vero loquitur ex appropriatione propositionis singularis.

CONTRADICTIO XXI

Uni contingenti duae contradictoriae assignantur.

In eiusdem textu assignat unum contrarium tantum uni similiter et 1. *Periermeneias* et 10. *Mechanicae* 14. unum uni est contrarium; oppositum superius textu et capite 22. propositioni contingenti assignat duas contradictorias, solvitur collective non divisive, et est sensus commento 22. contradictoria huius contingit nullum hominem canescere; hoc totum necesse est, aliquem hominem canescere, vel non canescere.

CONTRADICTIO XXII

Demonstratio est ex necessariis tantum.

In commento 5. dicitur quod syllogismus qui non est demonstratio, est quando figura concludit, et propositiones non sunt verae, oppositum est 1. *Posteriorum* 7. demonstratio est ex necessariis tantum; solvitur quod hic est translatio mala, tamen possumus dicere vere; id est, semper vere.

CONTRADICTION XXIII

In definitione syllogismi non ponitur semper.

In commento 6. dicitur quod semper et ex necessitate accepta sunt in diffinitione syllogismi, oppositum supra textu 1. ubi non ponitur semper. Solvitur in necessariis includitur semper: primo *Posteriorum* 7. et 6. *Ethicorum* 4.

CONTRADICTION XXIV

Necessario et semper sunt conditiones syllogismi demonstrativi.

In eodem commento 7. primi *Posteriorum* dicitur quod semper et necessario sunt conditiones syllogismi demonstrativi; hic dicitur quod syllogismi simpliciter, solvitur quod non tantum syllogismi demonstrativi convertuntur, quia per hoc probat (hoc quia necesse est conclusionem esse necessariam); ideo dico quod in syllogismo est duplex necessitas sequelae, et haec est syllogismi simpliciter et propositionum, et haec convenit demonstrationi tantum et ideo necessitas syllogismi est ex positione.

CONTRADICTION XXV

Particularis negativa de necessario non contingenti in terminis.

In commento 21. facit hanc consequentiam, impossibile est quod b, sit in quodam g, ergo impossibile est quod g, sit in quodam b, ergo particularis negativa de necessario convertitur; oppositum supra textu capitis 3. forte dicitur quod est universalis negativa, sed hoc est falsum quia probata est ex particulari affirmativa, et universali negativa, in secunda figura, in qua nil plus per haec concluditur quam particularis negativa aequivalentia propositionum, sumitur supra commento 18. et primo *Perihermeneias*, capite primo. Error est in commento.

CONTRADICTION XXVI

Affirmativa necessaria contradicit negativam de inesse.

In eodem commento cum necessaria affirmativa fuerit falsa, sua contradictoria, quae est negativa, inventa erit vera; oppositum dixit superius ubi dixit quod oportet, ut sit contradictoria, quod sit opposita in modo. Solvitur, nisi sit error in scriptura, quod coniunctum ex negativa de contingenti, et de inesse contradicit pro qualibet parte affirmativae et ideo valet necessario a, est b, ergo non contingit, a esse b, vel non est a non b: et sic contingit a non esse b, aut a non est b, ergo non necessario a est b.

CONTRADICTION XXVII

Dividitur propositio in tres partes demonstrativas.

In primo textu dividit propositionem in tres; oppositum in primo *Perihermeneias* capite 9. Solvitur in 43.

CONTRADICTIO XXVIII

Propositio duplex quoad materiam, necessaria et probabilis.

In primo commento dicit quod propositio duplex; demonstrativa et dialectica; oppositum in textu primo 1. *Topicorum*, tria genera ponit propositionum. Solvitur considerat hic propositiones in ordine ad syllogismum.

CONTRADICTIO XXIX

Propositio est in actu sine verbo.

In eodem dicitur quod propositio est propositio in actu absque verbo; idem primo *Periermeneias* capite 4. oppositum capite de verbo ubi dicit; et eorum quae de altero praedicantur semper nota (hoc) non referri potest ad verbum; quia semper verbum esset in propositione, ergo si semper refertur ad *.¹ Et sic necessarius est in propositione. Et textu 4. eiusdem necesse est omnem enunciativam esse ex verbo vel casu verbi, et Commentator in commento subiungit et hoc autem in actu. Solvitur clare dicit ibi in commento 4. quod in aliis linguis ab Arabica requiritur in actu; in Arabica vero lingua solum requiritur in potentia; et ideo in hoc commento, et si aliter videatur, loquitur secundum consuetudinem Arabicae linguae, et ideo tollitur alia difficultas, quod in binariis solum sub intellecto verbo sufficit quod omnino negaret Aristoteles.

CONTRADICTIO XXX

Propositio negativa est in qua praedicatum removetur a subiecto.

In fine commenti ultimi dicit quod subiectum negative est idem praedicato affirmative, et quod praedicatum negative praedicatur affirmative de subiecto; quod est contra diffinitionem propositionis datam primo *Periermeneias* capite 4. Solvitur; litera est corrupta; sensus est, quoniam negatio non est pars praedicati, ideo subiectum et praedicatum affirmative sunt idem subiecto et praedicato negative.

CONTRADICTIO XXXI

Tantum sunt duo modi syllogismi hypothetici coniuncti.

In commento 29. dicit quod solum sunt duo modi syllogismi hypothetici coniuncti, et enumerando dimittit a negatione antecedentis ad negationem consequentis; oppositum primo *De anima* 13. Solvitur, in convertibilibus et possibilibus 5. *Physicorum* 22.

CONTRADICTIO XXXII

Exemplificatio in litteris est manifestior

In commento 4. dicit quod exempla in litteris sunt faciliora, idem 6. *Physicorum* capite 16. Oppositum 4. *Physicorum* 71. textu ubi dicitur quod exemplifica-

¹ L'asterisco nel testo indica una parola mancante.

tio per materias est manifestior. Respondeo, manifestatio exempli est facilius in materiis; sed manifestatio certitudinis est in litteris; illa auctoritas praesupponit exemplificationem in litteris.

CONTRADICTION XXXIII

In secunda figura non valet syllogismus ex puris affirmativis.

In commento 9. dicit quod in secunda figura non est syllogismus bonus ex affirmativis tantum; oppositum 4. *Physicorum* 33. et 42. et 2. eiusdem 23. et 2. *Coeli* 23. Solvitur a Commentatore, ubi terminus medius cum maiori extremitate convertitur, in locis allegatis, et 2. *Priorum* 1. et 2. *Posteriorum* 92. et 122.

CONTRADICTION XXXIV

Dictum de omni, est quando omne dispositum per subiectum convertitur sub praedicato.

In commento primo dicit quod in dicto de omni, omne quod disponitur per subiectum continetur sub praedicato; et in hoc differt a propositione universali; oppositum 1. *Priorum* 20. et 15. ubi vult quod solum de actualiter existentibus sub subiecto verificetur praedicatum. Respondeo, dictum de omni prioristicum est, ut praedicetur praedicatum de omni quod habet contineri sub subiecto, sive sint actu sive potentia; quando tamen illa potentia reducitur actum, ut cum dico nix est alba, et hoc appellat disponi per subiectum. Universalis vero propositio dividitur in veram, et falsam; et cum dicit quod praedicatur solum de actu existentibus, non notat modum praedicandi, sed contenta sub praedicato ad differentiam necessariae; et ideo tale dictum de omni est verum.

CONTRADICTION XXXV

Dictum de omni est vero.

Alia contradictio in hoc quod dictum de omni sit verum, nam secundo *Priorum* capite 2. probat syllogismos ex falsis per dictum de omni. Ergo tale dictum invenitur in praepositionibus falsis. Primus in *Magnis commentariis*: reprehendit Averroës Alfarabium de hoc. Respondeo, ad primam utitur dicto de omni Aristoteles, improprie ibi est propositio universalis. Ad secundam, illud quod facit formam syllogisticam bonam non est dictum de omni prioristicum, quod putabat Alfarabius.

CONTRADICTION XXXVI

In conversione servatur qualitas.

In commento 2. dicit quod in conversione servatur qualitas; oppositum de conversione per contrapositionem 4. *Physicorum* 119. et textu 9. eiusdem 2. et 1. *Priorum* 30. et 2. *De anima* 128. et ultimo in *Epitome* de locis oppositorum. Solvitur, tantum conversio posita in hoc casu cum syllogismo ad impossibile satisfacit reductioni omnium syllogismorum, 2. *Priorum* capite 13. et 28. Sed iam non considerat has conversiones nisi propter reductionem, ut patet in toto processu. Ergo de conversione per contrapositionem non habuit pretractare. Ex hoc apparet

error Terministarum reducentium aliter syllogismos quam per conversiones hic positas.

CONTRADICTIO XXXVII

Homo est prior animali, sicut praemissae conclusionem.

In commento 42. *Priorum* dicit, quod homo est prior animali, sicut praemissae conclusionem; oppositum in *Praedicamentis* capite de priore, ubi dicit quod unum est prius duobus, quia invenitur unum sive dualitate, non e converso; sic animal sine homine, non homo sine animali. Idem 5. *Metaphysicae* 16. Solvitur, quod homo est prior animali tertio modo prioritatis. Solutio est ibidem Commentatoris.

CONTRADICTIO XXXVIII

Circulo non contingit demonstrare.

In commento 5. dicit quod circulo contingit demonstrare: oppositum 1. *Posteriorum* 6. Solvitur quod in conversibilibus contingit syllogizare, non ut sit demonstratio a notiori, quia hoc est impossibile, sed ratio syllogismi est concludens. Solutio colligitur in textu 1.

CONTRADICTIO XXXIX

Quaedam est in conversione veritas propositionis.

In commento sexto, facit istam conversionem, omne in quo est a, non est in eo b, ergo omne in quo non est b, est in ipso a. Oppositum habetur primo *Priorum* 2. ubi dicitur quod servanda est veritas propositionis; nam in commento nono dicit quod est bona, ubi ex prima sequitur; ergo omne quod non est a, est b.

CONTRADICTIO XL

Ex negativis sequitur affirmativa.

In commento eodem dicitur in principio, quod ex negativis non sequitur affirmativa. Oppositum in commento 5. Respondetur in illo casu superius dicto tantum.

CONTRADICTIO XLI

Particularis affirmativa particulari negativae est contraria.

In textu 8. et commento 9. dicit particularem negativam particulari contrariam affirmativae. Oppositum secundo *Periermeneias* capite 5. tales vocantur subcontrariae; respondeo, hic large sumitur contrarium, quia non est intentio apud Graecos significans subcontrarium; quare talem oppositionem Aristoteles dimisit innominatam; Commentator vero in commento supplevit.

CONTRADICTION XLII

*Syllogismi propositionum non conversibilium non recipiunt
ostensionem per viam contrarii.*

In commento 11. dicit quod omnes syllogismi propositionum conversibilium recipiunt ostensionem conclusionis per viam contrarii; ex hoc innuere videtur quod caeteri non recipiunt; oppositum dicitur 1. huius capite 14. ubi dimittit illos syllogismos, quia non possunt reduci per impossibile, quia nondum demonstratum est de mixtiore necessariis; et contingentes. Respondeo, syllogismi qui adducunt oppositum praemissarum ex opposito conclusionis, quidam dicuntur syllogismi conversivi, quidam contrarii; conversivi requirunt possibilitatem conversionis in praemissis, contrarii non, sed sunt ex assumptis; propter hoc dixit hic Commentator quod syllogismus contrarii est generalior conversivo; ideo dico quod in 14. loquitur non de conversivo, sed de contrario, quia generalior: ideo illi duo modi ostensive probantur, quia non possunt per syllogismum contrarii probari, ibi, licet alibi nullo tamen modo per conversivum; quod vero hic dicit, est, quod tales omnes syllogismi conversivi recipiunt reductionem per viam contrarii, non quod tantum sit in illis.

CONTRADICTION XLIII

*Quodcunque per syllogismum rectum demonstratur, per syllogismum
etiam potest contrarii demonstrari.*

In eodem dicitur, quod, quicquid per syllogismum praedicativum demonstratur, id est, rectum, probatur per syllogismum contrarii; oppositum dicit inferius in eodem commento, quod universalis affirmativa in prima figura non probatur in aliis figuris; non enim dicit quod in eadem figura; et ratio horum est quod in prima figura oportet cum contradictorio conclusionis inferre contradictorium maioris; sed contradictorium universalis affirmativae est particularis negativa, quae non potest esse praemissa; in secunda figura igitur per ipsam nihil potest concludi. Est ergo diversitas inter rectum et contrarii et conversivi. Rectus enim est solum unus categoricus syllogismus: conversivus accipit primam intentam conclusionem, et oppositum eius cum una propositione syllogismi, et inducitur oppositum contradicens maiori vel minori illius syllogismi recti sed syllogismus contrarii accipit contradictorium intentae ostensionis cum propositione vera, et concluditur propositio manifestae impossibilitatis; et ideo omnis syllogismus conversivus potest esse syllogismus contrarii.

CONTRADICTION XLIV

Syllogismus contrarii in plus se habet quam syllogismus conversionis.

In eodem dicit quod syllogismus contrarii in plus se habet quam syllogismus conversionis; oppositum dicit in commento 14. in fine 3. capitis cum dicit, reditus syllogismi recti ad contrarium est idem syllogismo qui vocatur conversivus; et iam dixerat quod omnes recti sunt contrariis reducibiles, sequitur ergo quod sunt aequales. Respondeo, contrarii sunt plures quam recti; tamen potentia aequales, quia universalis affirmativa est demonstrabilis tantum uno

modo, 2. huius capitibus 7. 29. Sed in 14. declaratur: qualitas potest demonstrari 5. modis. Tamen non sunt irreducibiles ad primam figuram et rectum syllogismum, ergo reductio talis cum sit secundum numerum syllogismi recti, quia ipsum supponit esse. Conversivus enim differt a contrario, ergo conversivus in minus se habebit quam syllogismus contrarii in actu, sed potentia omnes erunt aequales.

CONTRADICTIO XLV

Omnis syllogismus est per tres terminos.

Dicit quod omnis syllogismus est per tres terminos: oppositum 2. *Priorum* 15. At syllogismo ex oppositis. Solvitur, auctoritas praesens intelligitur actu vel potentia, ut fiant duae propositiones.

CONTRADICTIO XLVI

Neque propter quod contingit falsum syllogizare.

In commento dicitur quod ex falsis non concluditur verum in prima figura, tantum maiori existente ex toto vera, et minori ex toto falsa; oppositum in textu ubi dicitur quod neque propter quod contingit ex falsis verum syllogizare. Respondeo, in tribus casibus non contingit ex falsis sequi verum in demonstratione simplicitate; primo est in maiori tota falsa et minori tota vera in prima figura; secundo et tertio in syllogismo compositio ex oppositis; prima exceptio in textu 2. Secunda vero in textu et capite eodem. Tertia in commento 16. 2. *Priorum*. ad dictum Commentatoris, loquitur exceptando solum modos syllogismorum non penes materias.

CONTRADICTIO XLVII

Sunt modi non concludentis syllogismi.

Assignat quatuor modos non concludentis syllogismi, et ponit primum quod penitus non concludat, secundum quod ex ignotioribus tertium: quod ex aequaliter ignotis: quartum quod per posteriora. Oppositum Commentator in praesenti commento, ubi convenerans quatuor modos dimittit. Concludat syllogismus aliud ab eo quod intenditur: oppositum etiam 8. *Topicorum* parte 2. capitis 4. ubi assignantur quinque modi. Respondeo, quod Commentator hic subdivisit primum, et praetermisit tertium, non quia non necessarius, sed quia per se manifestus. Et quod hoc verum sit patet, quia probare ex minus notis appellat secundum modum: quod si potuisset probare aliud in miraculo fuisset tertius modus. Ad aliam contradictionem dico, quod Aristoteles in 8. *Topicorum* considerat defectum in tantum ex parte syllogismi, sed facientis etiam syllogismum, unde plures quam quatuor sunt increpationes.

CONTRADICTIO XLVIII

*Syllogismus concludens extremum de extremo per medium
quod est conclusio, non probat.*

In commento 18. dicit quod syllogismus concludens extremum de extremo per

medium quod est conclusio, non probat: oppositum, habetur 4. 8. et 11. Respondeo, vult impossibilitatem esse in alio a prima conclusione.

CONTRADICTION XLIX

Scire tripliciter dicitur.

Dicit quod scire dicitur tripliciter: Commentator aliter dicit in commento 4. Solvitur, tertium membrum dividit Commentator in actu scire, vel potentia.

CONTRADICTION L

*Possumus scire quod hic trigonus habet tres angulos aequales
duobus rectis, ignorato si est.*

Dicit quod possumus scire quod hic trigonus simpliciter habet tres aequales duobus rectis, ignorato si est; oppositum in 2. ubi dicitur, quod de quocunque demonstrabili oportet de subiecto praecognoscere quia est. Solvitur, cognoscitur quia est subiecti in demonstratione non scire demonstrationem.

CONTRADICTION LI

Oportet addiscentem praecognoscere quod est.

Dicit quod non est necessarium quemlibet addiscentem scire diffinitionem; oppositum in textu 2. Solvitur, quod necesse est hoc non ex parte qua definitio est, sed quatenus huius diffinitio.

CONTRADICTION LII

Diffinitio non significat esse vel non esse.

Dicit quod propositio aut affirmativa est aut negativa; hanc dividit in positionem, et dignitatem; et positionem in diffinitionem, quae non significat esse vel non esse; ergo cum ipsa sit propositio, significat esse vel non esse, et ita diffinitio significat esse vel non esse et non significat, pro ut diffinitio est. Solvitur diversimode, sed a Commentatore dicitur, quod diffinitio pro ut est diffinitio, non significat esse, vel non esse, sed ut aliter consideratur, videlicet pro ut est diffiniti diffinitio. Sic dicit esse et est propositio, ut vero est vere diffinitio non est pars subiectiva propositionis.

CONTRADICTION LIII

Propositio significat esse vel non esse, et dicitur positio.

Dicitur quod positio significans esse vel non esse est propositio: a Commentatore oppositum in textu ubi dicit quod est suppositio. Respondeo, pro propositione intelligit propositionem stricte sumptam: unde sciendum quod 2. dicitur esse vel non esse aut significari, et hoc convenit diffinitioni aut affirmare actu esse vel non esse determinat pro hoc non convenit diffinitioni nec omni e¹ et positioni, sed soli suppositioni.

¹ [sic].

CONTRADICTIO LIV

Inductio non facit scire, sed probat.

Dicitur in commento quod inductio facit non scire, sed probat. In 2. *Physicorum* 82. dicitur quod inductio demonstrativa probat et non accipit omnia singularia, non probat nisi cognita fuerit essentialis praedicatio. 8. vero *Topicorum* capite 5. loco 89. dicitur quod inductio petit principium; et loco 26. at in 2. *Priorum* 23. dicitur quod si assumuntur omnia particularia, requiritur universalis necessario: si vero non, non sequitur. Propter hoc dixit capite 25. quod universale quod habet infinita singularia, non potest probari inductive, et reprehenditur ibi Geometra antiquus: et hoc repugnat dictis in 2. *Physicorum* et dictum 21. *Physicorum* contradicit dicto *Posteriorum* et dictum 81 *Physicorum* et 8. *Topicorum* repugnat dicto 2. *Physicorum* et primo *Posteriorum*, et 2. *Priorum*. Solvitur: inductio quadam est in qua est essentialis praedicatio, et quadam in qua accidentalis. Prima probat, et demonstrat demonstrationem signi. Patet quia procedit a minus universalibus ad universalia magis, est quia probat ratione praedicationis, non assumptorum singularium; ideo non est necesse ut omnia singularia assumantur; et quando dicitur quod ideo probat quia non assumpsit omnia singularia 2. *Physicorum* intellige non quod illud sit causa quod probet, sed causa cognoscendi, quod praedicatio est essentialis, ex quo infertur quod probat, et de hoc intellexit Commentator in praesenti commento et in 2. et 8. *Physicorum* et inductio in qua non est essentialis praedicatio quae dicitur topica, est triplex. Aut in ea assumuntur omnia singularia vere, aut secundum famositatem, aut tantum quadam: si primum probat ratione formae syllogisticae, et de hac loquitur Aristoteles 8. *Topicorum*, et secundo *Priorum*, quando dicit, quod potest reduci ad formam syllogisticam, non tamen est demonstrativa ratione non essentialitatis, et in tali proprie concluditur maior extremitas de medio termino, et differt a syllogismo esse in modo concludendi; et differt ab eo quia praecedit ipsum, et illa in qua assumuntur omnia secundum famositatem quae vero non accipit omnia singularia, aliquo modo non est essentialis praedicatio; committit fallaciam consequentis, et est propria arti sophisticae, et de hac proprie loquitur 2. *Priorum*, commento 25. in fine.

CONTRADICTIO LV

Demonstratio circularis quatuor eget conditionibus.

In eodem dicitur, quod non contingit circulariter demonstrare, et quod solum in prima figura. Et Commentator in commento dicit quod indiget quatuor conditionibus, et solum tres enumerat: et sunt quod unaquaque propositionum sit conversibilis, et quod conclusio sit affirmativa; alia particula est in textu etiam quod sit in prima figura. Oppositum primi dicti est in 2. *Priorum* capite 5. ubi dicit quod contingit demonstrare servatis duabus conditionibus. Oppositum etiam quia aliter tolleretur regressus, de quo 6. *Physicorum* et alibi. Oppositum secundi 2. *Priorum* 6. et 7. Oppositum quarti dicti 2. eiusdem 5. 6. et 7. et oppositum tertii dicti capitis 5. eiusdem ubi agit de sex propositionibus.

CONTRADICTION LVI

Conclusio necessaria ex praemissis tantum sequitur necessariis.

In commento 7. dicit Commentator assignans rationem quare necessarium sit praemissas esse necessarias, quod est quia conclusio necessaria non sequitur nisi ex necessariis praemissis; oppositum 1. *Priorum*. 2. ex maiori de inesse et minori de contingenti, forma syllogistica sequitur aliquando conclusio necessaria. Solvitur in 2. *Priorum* capite 2. per similitudinem sic, propter quod non potest ex contingenti sequitur necessarium, sed quia ad 5. contra: respondet Themistius quod intelligitur quod non est necesse ut perspiciatur a discipulo, ita quod sufficit quod habeat ipsam a magistro, non sic de dignitate: tamen necesse est, positio perspiciatur ante demonstrationem.

CONTRADICTION LVII.

A negativa finita ad affirmativam infinitam non valet consequentia.

In commento 3. primo *Priorum* facit hanc consequentiam, per destructionem non substantiae, non destruitur substantia; ergo quod destruitur destructione substantiae est substantia, ergo a negativa infinita ad affirmativam finitam valet consequentia. Oppositum 2. *Periermeneias* 1. unde si consideretur vis illius argumenti, nil plus probat quam in prima figura hanc conclusionem, partes substantiae non sunt substantia, ergo partes substantiae esse substantias, non sequitur ex illis. Respondeo, valet 2. *Periermeneias* supposito, quod sint, sed cum dico partes substantiae suppono esse: aliter dico quod valet ex prima, ergo si substantia destruitur, destruitur destructione substantiae, ergo quod est substantia destruitur destructione substantiae tantum: ergo esse quo destructo substantia destruitur est substantia; et est intricatio magna.

CONTRADICTION LVIII

Nullus auctor exposuit ad literam ante ipsum.

In *Commento magno* in proemio dicit, quod nullus auctor exposuit ad literam ante eum hunc librum. Oppositum apparet de Themistio et aliis expositoribus Graecis: primo *Magnorum commentariorum* primo. Solvitur, id est, bene secundum sensum Aristotelis.

CONTRADICTION LIX

In diffinitione non sunt partes ut materia et ut forma.

In eodem dicit quod in diffinitione non sunt partes ut materia, et forma. Oppositum 7. *Mechanicae* 43. Solvitur, partes in diffinitione se habent solum ut materia et forma respectu extrinseco, non autem in quantum est diffinitio.

CONTRADICTION LX

Quando clausura additur praedicato, enunciatio est falsa vel superflua.

Dicitur quod omnes causae sunt omnes quaestiones, ubi clausura additur su-

bieto et praedicato. Oppositum in 10. *Peri Hermeneias* 5. Solvitur quod dictum 1. *Peri Hermeneias* intelligitur si non collective teneatur.

CONTRADICTIO LXI

Intentio est tractare de materia demonstrationis.

In eodem proemio magno, in intentione dicit, quod est tractare de materia syllogismorum; sed oppositum subdit in narratione 2. causae ordinis, quod tractet de universali dispositione respectu subiecti non universalis: ergo tractat de forma syllogistica. Respondeo, primum intelligitur de subiecto contracto, secundum vero de passione probabili de ipso.

CONTRADICTIO LXII

Propositio est tanquam finis aliarum partium.

In eodem dicit, quod propositio et tanquam finis respectu aliarum partium logice; et quod aliae partes sunt ante finem. Oppositum dixit superius, quod proponitur topice. Respondeo dictum de antecedente refertur ad librum *Priorum*; quod vero aliter partes subministrent ei, intelligitur per complementum non per processionem; quod vero hic liber sit tanquam finis, refertur quoad perfectionem.

CONTRADICTIO LXIII

Propositio significat esse, vel non esse, et dicitur positio.¹

In hoc proemio dicit quod proponenda sunt more interpretum intentio, partes, ordo, et iuvamen: post dicit de proportionem, et nomine. At in proemio plura connumeravit *Physicorum*. Respondeo, loco divisionis ponit partes; locum vero nominis, libri, et auctoris dixit esse, in proemio libri *Priorum* de via doctrinae dimisit, quoniam nondum declaratae sunt partes ipsius quae sunt tria genera demonstrationem ad id quod supra additur. Loquitur exemplificative tantum.

CONTRADICTIO LXIV

Traductio non facit scire, sed probat.

In commento primo magno dicit, quod mutus et surdus possunt addiscere artes, et similiter animantia sine praexistenti cognitione. Oppositum, dixit 9. *Metaphysicae* 14. Respondeo, loquitur ibi de arte proprie, non de effectu factibili ab artifice, unde a consuetudine possumus operari illud quod fit est ab arte: et talis consuetudo potest addisci sine praecedente cognitione, ideo magis reprehendit id quod sonant verba Themistii quam sensum.

CONTRADICTIO LXV

Per se est idem quod primo.

In commento 11. dicit, quod per se est idem quod primo. Oppositum, commento 36. magno, ubi dicit, quod omne primum est per se, non e converso. Solvitur,

¹ Questo è il problema trattato nella *contradictio* LXIII. Il testo della *contradictio* LXIII non tratta della *positio*.

quia dupliciter accipitur; per se videlicet communiter: et sic est superius ad primum; et pro primo modo in quo non est remotum, et sic est differentia vel diffinitio, et sic convertitur, solutio Averroës in *Commento magno*.

CONTRADICTION LXVI

Qui scit esse, scit quid nomen significet.

In commento secundo dicit, quod qui scit esse, scit quid significet nomen. Oppositum, dicit in commento secundo magno; quod possumus scire, esse rei, absque eo quod sciamus diffinitionem nominis? Respondeo, quod in paraphrasi vult quod scientia sit de quaesito, et non convertitur; sed in *Commento magno* vult quod sit de praemissa demonstrationis.

CONTRADICTION LXVII

Primo universalium commentio diffinitio constat ex genere et differentia.

In principio primo universalium, et alibi pluries, diffinitio ex genere et differentia constat. Oppositum 4. *Topicorum* capite 2. ubi dicit, primum dicendum est de genere et proprio, sunt autem haec diffinitionum elementa. Solvitur, per proprium, intellige differentiam de qua in fine capitis 2. unde Averroës in paraphrasi ponit eodem libro ob paucitatem locorum differentiae: per hoc solvitur quaestio cur non fecit librum de differentia; sed contra, quia si haec ratio esset bona, sequeretur quod nec de proprio debuit esse quantus liber, cum Averroës dicat ibi quod loca proprii sunt pauca. Solvitur, loca differentiae, proprii, et diffinitionis sunt pauca respectu locorum generis, tamen loca differentiae dicuntur etiam pauca respectu locorum proprii; et hoc est cum pars diffinitionis sit differentia, oportuit ipsam proprie sumi, non proprium, cum multis modis accipiat in paraphrasi 5. *Topicorum*.

CONTRADICTION LXVIII

Universale in praedicando est notius apud naturam.

In commento 6. dicit universale in praedicando esse notius apud naturam; sed in commento 12. magno dicit quod tale universale est solum notius apud nos. Et ideo Aristoteles intendit per universale quod est tale in essendo. Solvitur, quod loquitur ibi de notitia simplici quod ad naturam; quod per talem primam notitiam ipsum est notius: in comparatione vero est notius quo ad nos; et ita distingue de cognitione distincta, et confusa. Vel sic, et melius, et est Averroës in *Commento magno* allegato, universale est plus apud nos cognitum, quam apud naturam, magis tamen cognitum apud naturam, quam singulare et minus quam universale in essendo.

CONTRADICTION LXIX

A privatione ad habitum non est regressus.

In *Postpraedicamentis* differentia septima oppositorum, a privatione ad habitum non est regressus. Oppositum 1. *Physicorum* 70. et 74. et 5. *Physicorum* 7. et alibi. Solvitur dupliciter, privatio quaedam quae est negativa tantum, et illa est prin-

cipium rerum naturalium: unde 2. *Physicorum* 43. omne quod sit, fit ex non tali, sed quando privatio dicitur de opposito formae innatae inesse tali subiecto, inde non est transmutatio, quia omnia complete sunt eiusdem principia: talis distinctio est Commentatoris.

CONTRADICTIO LXX

*Non est necessarium cum unum contrariorum invenitur in natura,
inveniri reliquum.*

In eodem loco differentia 10. non est necessarium cum unum contrariorum est in natura, ut inveniatur reliquum. Oppositum 2. *Coeli* 10. et 4. *Coeli* 26. et 3. *Coeli* et alibi. Solvitur, quidam dicentes quod possibilitate logica potest unum esse contrarium sive reliquo non naturali; contra, ergo formabuntur propositiones in logica impossibiles pro veris, et tunc cessabit utilitas tertia logicae de qua 1. *Physicorum* 34. Primus Aristoteles primo *Priorum* a 15. ad 27. docet sumere propositiones necessarias penes materias, et contingentes, quod non esset verum si daretur ista duplex possibilitas; et est mirum quod Aristoteles 2. *Perihermeneias* nullam de hac possibilitate mentionem fecerit; ideo dico quod contraria in quantum contraria non necessario sunt in natura, sed in quantum talia contraria quae sunt cum motu, unde non est necesse quod albo existente in natura sit nigro sed bene calido aut frigido, ut res naturales conserventur. Unde nunquam universaliter invenietur propositio dicens, si unum contrariorum est in natura et est reliquum.

CONTRADICTIO LXXI

*Commune est omni substantiae non suscipere contrarium,
neque magis aut minus.*

In 12. particula praedicamenti substantiae dicit commune esse omni substantiae non suscipere sibi contrarium, in 13. neque magis, neque minus; oppositum, 2. patet *De elementis* 1. *De generatione* 22. Oppositum 1. 2. eiusdem et textu 24. Solvitur, declaravit Aristoteles merito priorum qualitatum ista elementis contingere, quoniam in quibus latent differentiae, ponuntur actiones loco illarum; 1. *Coeli* 26. ideo talis substantia suscipiet magis et minus, in quantum copulata primis qualitativis: et contrarium, non in quantum substantia. Et ideo dixit bene Commentator capite de ad aliquid differentia 6. quod Aristoteles loquitur ibi, secundum famositatem.

CONTRADICTIO LXXII

Aliquod genus relationis non suscipit magis neque minus.

In praedicamento ad aliquid, tertia differentia, dicit aliquod genus relationis non suscipere magis, nec minus; quare etiam esse indivisibile. Idem in capite de qualitate, differentia 9. Oppositum, 1. *Physicorum* 11. Solvitur, quod solum animalia generabilia et corruptibilia sunt in praedicamento, capite de specie. Commentator *Supra Porphyrium* et 2. *Coeli* 49. Si igitur tales habitus considerantur merito phantasmatum, sunt divisibiles, quanquam sine eis esse non possunt, tertio *De anima* 30. et 39. si vero in se sunt indivisibiles. Colligitur distinctio 3. *De anima* 4. in solutione

propriae quaestionis, sed ista solutio non est Averrois, nam in praedicamento qualitatis dicit in differentia superius dicta, quod res est in se indivisibilis, secundum illud Avicennae 6. principiorum forte est indivisibili essentia consistens, sed ut denominat subiectum, suscipit magis et minus, et est divisibilis; ergo habitus tales sunt in praedicamento cum suscipiant magis, et minus; quare etiam divisibilitate per accidens non per se: ipse vero negabat tales habitus esse in praedicamento.

In commento et textu 29. 1. *Priorum* solum assignat duos modos syllogismi hypothetici compositi. Oppositum colligitur prima disputatione, dubio 10. et 5. *Physicorum* 22. et 7. *Physicorum* 16. et primo *De anima* 13. dictum est superius in 31. contradictione, non tamen diffuse. Solutio constat in exceptione, quod quando est in conversabilibus, tunc valet a negatione antecedentis supra consequentis negationem, 7. *Physicorum* 16. primum quando syllogismus est de contingenti ut in praedicato de inesse vero in subiecto. Tunc valet primo *De anima* ex relatione Commentatoris a Themistio, ut si Dion navigat possibile est ipsum bene navigare: sed non navigat, ergo impossibile est ipsum bene navigare. Sed cum multa sunt; primum est de exemplo animalis, et hominis, quia haec non est contingens, animal est homo, quia eius conversa esset contingens; primum ista consequentia non valet, Dion si navigat, potest bene navigare, sed non navigat, ergo impossibile est ipsum bene navigare. Primum ista consequentia non valet, si est hoc, possibile est quod sit albus, sed non est homo, ergo impossibile est quod sit albus. Item Socrates procreandus si est animal, possibile est quod sit homo, sed non est animal, igitur impossibile est quod sit homo. Item dubitat circa exemplum Commentatoris, quia sic videtur contingens, animal est homo, ergo est eius conversa, homo est animal. Ultimo dubitatur circa annexum Themistii, in quo dicit quod in talibus non valet a destructione consequentis ad destructionem antecedentis: nam sic ista starent simul, non contingit Dionem bene navigare et Dion navigat, quare et contingit ipsum bene navigare; propter hoc intelligantur verba Themistii, et non egebunt glosa; et sunt quod oportet consequens esse partem antecedentis: propter hoc igitur verificatur argumentum tertium non valere. Secundo oportet intelligere ex verbis Themistii, quod illa contingentia est in illatione, ut sensus sit, non contigit Dionem bene navigare. 1. quando non navigat, in eo quod non navigat, neque bene neque male potest navigare. Propter hoc solvitur secundum, neque 4. et. 5. neque primum procedunt ex hoc ad primum; tamen et 5. dico quod hoc animal est homo, est necessaria; non tamen hoc animal est homo, neque huius conversa. Ad ultimum dico ex secunda conditione, si intelligitur quod non contingit de facto, Dionem bene navigare, quod potest cum hoc stare, contingere Dionem bene navigare. Sed circa hoc contingit dubitatio cur posuit in contingentibus principales regulas, non autem in syllogismis secundae figurae, quomodo enim dixit quod maiori de inesse et minori contingenti sequitur conclusio aliquando contingens, aliquando necessaria capite 20. et 21. primo *Priorum* dixit, quod maiori necessaria existente est conclusio contingens aut de vero; si de vero cum in hac materia posuit speciales regulas quae non sunt ad scientiam si de non vero non verificatur. Respondeo contingens verum esse dupliciter; quoddam in maiori parte, et quoddam infinitum, aut in minori 1. *Priorum* 18. et id quod est in maiori parte est utile ad scientiam, non id quod est infinitum; propterea eiusdem 19. commento reprehenditur Themistius, qui posuit quod non esset utile; et sic aliquid unum totum genus contingentis est

utile, et de eo debent tradi regulae tanquam de universali, non est autem sic de concludentibus in secunda figura, in quibus non est una regula generalis, ex parte autem sumpta, sed ex parte modi; sed non videtur contingens in pluribus posse sciri; nam 6. *Ethicorum* 4. et primo *Posteriorum* 5. scientia est impossibile aliter se habere; sic et 21. eiusdem. Respondeo, tale comparatum suis causis est necessarium, igitur est de omni contingenti est scientia pari ratione. Respondeo contingens natum vel in pluribus causas habet limitatas sui esse, quarum respectu potest sciri, sed respectu aliarum causarum est de eo opinio. Contingens vero infinitum non habet causas limitatas, ideo non scitur: et ob hanc rationem in libro *Priorum* tractatur de contingenti nato, non de aliis.

CONTRADICTIO LXXIII

*De proprietate subiecti est, ut sit appositum, non suppositum;
praedicatum, non subiectum.*

Primo *Perihermeneias*, dicitur in capite de Verbo, quod de proprietate eius est ut sit appositum, non suppositum, praedicatum non subiectum. Ex quo videtur, quod si pars praedicati. Oppositum in primo *Priorum* primo, in expositione illius particulae. Terminus est in quem resolvitur propositio; solvitur a Commentatore in quaesito de diffinitione termini; copula intelligitur quando est compositio, et sic in ipsum non resolvitur propositio: quia non potest per se stare: sed prout intelligitur per se stare, sic se tenet ex parte praedicati; ideo ab Aristotele dicitur id praedicari; nec habet rationem copulae, et est praedicatum, et in ipsum resolvitur propositio; subiectum vero et praedicatum per se possunt esse sine alio formaliter. Ergo est pars praedicati, formaliter vero non, sed est unio quaedam; ergo dicitur quod resolvitur propositio in illa, ex quibus proponitur; limitatur ab Averroë in quaesito, hoc modo, ex quibus per se componitur; ex his vero per se componitur quae per se possunt esse: ideo subiecto omnino est relativum.

CONTRADICTIO LXXIV

In media figura non fit categoricus syllogismus.

In media figura non fit categoricus syllogismus, oppositum habetur 2. *Priorum* 29. categoricus in tres figuras distinguitur. Solutio: accipit Aristoteles categoricum non pro ut Nominale dicunt, disiunctum ab hypothetico, sed affirmativum significans. Per haec, innumera Aristotelis loca intelliges sic: categoricus syllogismus accipitur aliquando prout distinguitur ab Averroë quasi impossibile, ut 1. *Posteriorum* 175. et sic ter dicitur.

CONTRADICTIO LXXV

Ens solo nomine est commune.

Porphyrus in capite de speciebus, et Commentator in commento, ens solo nomine est commune decem *Praedicamentis*; imo omnia si quis appellet, aequivoce nuncupabit; oppositum 4. *Metaphysicae* 7. *Metaphysicae* 15. et alibi pluries. Solvitur, apud Averroë inveniuntur univocatio, analogia, et aequivocatio. Et analogia est triplex, 1. *Ethicorum* 7. ens est analogum proportionem; ita quod omnia sunt entia propter substantiam; sicut sana omnia dicuntur ad sanitatem in corpore;

quando ergo dicitur quod est convenientia solo nomine, intelligitur ratione naturae participatae, non ratione termini praedicabilis.

CONTRADICTIONE LXXVI
Diffinitio non potest demonstrari.

In primo *Posteriorum* 5. capite 2. dicitur diffinitionem non posse demonstrari. Oppositum duplex: diffinitio formalis quae non potest demonstrari, et materialis quae demonstratur; vide pro hoc Averroë[m] [?]¹⁰⁶ *Posteriorum* in commento primo magno; et 71. ait, quaesita duplicia quaedam accidentia, quaedam diffinitiones aut earum partes, quae demonstrantur de subiectis. Idem commento 45.

CONTRADICTIONE LXXVII
Ars communis est, quae speculatur ens in quantum ens.

Averroës in 59. *Commento magno* dicit, quod ars communis est quae speculatur ens in quantum ens, ergo vult metaphysicum esse de ente tanquam ens. Oppositum primo *Physicorum* ultimo, et secundo *Physicorum* 22. et alibi, ponitur substantia abstracta subiectum. Respondeo per Averroë[m], ibidem duplex metaphysica, communis, et theologia; prima est de qua hic, secunda de qua in *Philosophicis* 9. quia neque talis metaphysica speculatur ens in quantum ens, 4. *Metaphysicae* 2. Respondeo, duplex est illius subiectum; primum primitate adaequationis et participationis; vel distingue de tertio subiecto.

CONTRADICTIONE LXXVIII
*Aequivoca sunt quorum solum nomen est commune,
et ratio subiecti est diversa.*

Capite 2. in *Antepredicamentis* aequivoca sunt quorum nomen commune, ratio substantiae est diversa, in *Antepredicamentis* capite 1. Oppositum 7. *Physicorum* 26. ubi dicit aequivoca vera distingui ratione, et nomine. Solvitur, ibi ponitur aequivocatum corporabile duplex, quoddam ambiguum, et est quod habet diffinitionem aequivocam et nomen aequivocum, ut duplum, et dimidium quoddam quod est vere aequivocum, quod penitus habet diffinitionem eo conveniat in nomine; ergo in utroque est convenientia ex parte nominis, et diversitas ex parte rationis; sed in vero est manifesta diversitas in ambiguo: non dividitur vero verum aequivocum in a consilio, et casu: pro hoc vide 7. *Physicorum* 31. et 28. et 6. *Topicorum* capite 4. et in *Commento magno*, libro 6. *Topicorum*, et sermone de locis diffinitionum communibus 10. *Praedicamentis* loco 7. in *Praedicamentis* capite de substantia, circa medium.

CONTRADICTIONE LXXIX
Album solam qualitatem significat.

In praedicamento de substantia et fortius 5. *Posteriorum* 136. idem est dicere album solam qualitatem significat, ex quo sumitur quod denominativa sola signi-

¹ Il numero presente nel testo è illeggibile.

ficet qualitatem. Oppositum 2. *De anima* 8. ubi in artificialibus vult primo importari materias, et primo *Priorum* capite 31. et 8. *Metaphysicae* 7. et 5. *Metaphysicae* 14. et 7. *Metaphysicae* 18. Solvitur, quod denominativa quaedam sunt significantia artificialia, quaedam naturalia: illa quae artificialia prius materiam, quia per ea ea sunt in actu significant 8. *Metaphysicae* 7. Et eorum quae naturalia important, quaedam sunt denominativa, et illa habent duplex significatum; aut solum accidente, et primus modus est ei proprius syllogismus. Solutio, Averroës in *Commentario magno* in Epistola de primitate praedicatorum in demonstrationibus in fine; cum vero intelligitur primum significatum sic debet accipi, solum accedens significat; in comparatione tamen ad subiectum Aristoteles in *Praedicamentis* accepit hoc modo, in primo *Priorum* secundo modo. Sed de his quae non sunt denominativa, significantia tamen res naturales, verificatur dictum 2. *De anima*, quod semper prius formas quam materias significant, quia per eas sunt in actu, 2. *De anima*. 2. et 7. *Metaphysicae* 7.

CONTRADICTIO LXXX

Suppositio non est demonstrabilis.

In primo *Posteriorum* 5. capite 2. suppositio non est demonstrabilis. Oppositum textu 25. ubi dicit, quaecunque ergo demonstrabilia, ipse non demonstrando accipit, haec siquidem veluti addiscenti visa sumat supponitur. Solvitur ex verbis sequentibus immediate, et est non simplex quidem, sed ad illum suppositio, id est duplex suppositio, et est indemonstrabilis, et ad hominem, et est demonstrabilis licet illi non demonstretur.

CONTRADICTIO LXXXI

Species praedicatorum de pluribus differentibus numero solum.

Porphyrus capite 3. species praedicatorum de pluribus differentibus solum numero, cum ergo diffinitio competat in primo modo dicendi per se primo *Posteriorum* 9. ergo erit ut species per se de individuis praedicetur. Oppositum habetur tertio *Metaphysicorum* 47. et primo *Posteriorum* 21. et colligitur etiam esse ex nono textu quia individuorum non est praedicatio per se primo, quia non haberent diffinitionem. Solvitur, de individuis per se, non de uno assignato.

CONTRADICTIO LXXXII

Tantum sunt duo modi syllogismi hypothetici conditionalis compositi.

Tantum sunt duo modi syllogismi hypothetici compositi. Oppositum, in quaesito de conditionali, an per ipsum ostendatur quaesitum primum ignotum. In *Commento magno* ubi ponuntur 5. species huiusmodi syllogismi. Solutio, syllogismus hypotheticus duplex est, quidam habet duos terminos tantum, quidam tres. Primus est per naturam, et de illo dixit Averroës in praesenti commento, quod sunt duae species compositi, et quatuor divisi: ille vero qui non communicat in terminis est vere hypotheticus: ut, si sol est ortus, dies est. At syllogismi compositi communicantes in terminis et trium terminorum, sunt in quarta differentia: aut subiectum antecedentis est subiectum consequentis: aut praedicatum consequentis aut praedicatum antecedentis est subiectum vel praedi-

catum consequentis. Et primus modus est duplex a positione antecedentis ad positionem consequentis, et a negatione consequentis ad negationem antecedentis. Primus habet vim syllogismi categorici primae figurae; secundus vero vim argumenti ducentis ad impossibile, et vocatur syllogismus conversivus, secundo *Priorum* 8. et ad impossibile secundo eiusdem 11. et potest etiam habere rationem syllogismi categorici in prima figura: ut dicas, si est homo est animal, sed non est animal, ergo non est homo. Primo omnis homo animal est, et hoc non est animal, ergo non est homo. Illi vero quarti modi sunt aut conditionales, quia solum habent duos terminos; ut si homo est, animal est, aequivalet omnis homo animal est: si vero praedicatum sit aliud a copula, vis huius est vis exempli. Species vero tertia habet vim figurae tertiae, ideo per ipsum sola particularis concluditur; species vero secunda habet vim secundae figurae, et ideo vel negativa concluditur, vel una propositionum est conversibilis. Et in his tribus ultimis speciebus est aliquando verus syllogismus hypotheticus, quando termini sunt tantum duo in potentia, licet plures in actu. Divisivus vero omnis est naturalis; ideo per compositum terminorum communicantium ostendi potest quaesitum primum.

CONTRADICTIONE LXXXIII

De omni comprehendit tres conditiones.

In textu octavo dicit, quod de omni comprehendit duas conditiones, et in 11. dicitur quod universale est de omni. Oppositum primo *Posteriorum* in *Commento magno* 71. supra titulum 24. ubi dicit quod dictum de omni comprehendit tria: universale per se et primum ultra veritatem; solvitur, de omni quod est forma quasi demonstrationis comprehendit ista tria ut potissima sicut de omni diffinitum in octavo est quasi forma demonstrationis communis, et de omni diffinitum primo *Priorum* forma syllogismi.

CONTRADICTIONE LXXXIV

Utitur Aristoteles nomine aequivoco.

Dicit vocabulum *κύριε*, quod est aequivocum, Domine; et proprie, ergo in demonstrativis utitur terminis aequivocis non convenientibus in omnibus intentionibus, cuius oppositum videtur tertio *De anima* secundo. Respondeo, utitur etiam in alio casu, quando contrahuntur ex significato manifesto; ut si dicatur canis latrat; clarum est quod intelligitur de terrestri, et hoc est usitatum primo *Physicorum* commento primo, quando dixit Averroës quod Aristoteles modicam sollicitudinem habet de aequivocis; et per hoc sic tollitur, quod non est fallacia aequivocationis, neque deceptio.

CONTRADICTIONE LXXXV

Datur demonstratio negativa.

Primo *Posteriorum* vigesimosexto. In commento 73. dicit commonstrationem esse quod passio insit subiecto, aut non insit alicui res contentae specie aliqua talium subiectorum. Idem in paraphrasi commento vigesimosexto, datur demonstratio negativa: idem octuagesimoquinto primo *Posteriorum* secundo, capi-

te tertio in fine, et primo *Posteriorum* commento 91. non est differentia inter demonstrationem contingentem, et destruentem. Oppositum in *Commento magno*, demonstratio negativa non est demonstratio. Solvitur ex eius principiis commento 159. datur gradus in demonstrationibus, quia demonstratio dicitur de illis analogice.

CONTRADICTIO LXXXVI

Unius rei tantum est una demonstratio.

Sexto *Magnorum commentariorum* 44. unius rei tantum est una demonstratio, quia et una tantum diffinitio. Oppositum secundo *Posteriorum* octavo quo ad secundam partem et decimo oppositum primo, secundo eiusdem textus capite undecimo. Respondeo, demonstratio potissima est una tantum, quam virtualiter omnia genera categoriarum ingrediuntur; et eiusdem est diffinitio una, de qua quarto *Physicorum* 31. dicitur, quod debet comprehendere omne genus causae; sed sicut dantur diffinitiones per unum tantum genus causae, ita et demonstrationes.

CONTRADICTIO LXXXVII

Demonstratio ex causis remotis non est demonstratio, nisi aequivoce.

In commento nonagesimoquinto contra Avicennam vult demonstrationem signi esse veram demonstrationem, sed in commento decimo magno vult quod demonstratio per causas remotas non sit demonstratio nisi aequivoce. Solutio, vel comparantur istae demonstrationes ad communem demonstrationem et sic analogice continentur sub illa: vel ex parte finis ad demonstrationem simpliciter, et sic aequivoce, aequivocatione non excludente analogiam. In commento vigesimo quarto dicitur quod de dignitatibus non praecognoscitur quod est nominis. Oppositum in *Commento magno* septuagesimoquarto, super titulum vigesimumquintum, primi *Posteriorum*. Soluta est superius. Sed tamen etiam ibi colligitur quod quaedam sunt manifestae, de quibus non opus hoc praecognoscere, quaedam vero non, et vide ibi.

CONTRADICTIO LXXXVIII

Distinguitur positio in suppositionem et definitionem.

Primo *Posteriorum* quinto, in commento quinto, distinguit positionem in suppositionem et definitionem. Oppositum, in *Commento magno* primi *Posteriorum* 78. ubi dicit suppositionem distingui in subiectionem, petitionem, et diffinitionem; dicitur quod per suppositiones ibi intelligit positionem, ut per subiectionem ac petitionem ipsam suppositionem; ita quod suppositio hic descripta dividitur in petitionem et subiectionem: unde in 79. dicit quod differentia inter diffinitionem et petitionem, et subiectionem, est quod diffinitio, non ponit veritatem neque falsitatem, sed caeterae ponuntur, et appellantur a Commentatore in commento 25. dignitas. Propositio, nota per naturam, petitio. Prologus de quo secundo *Priorum* 17. subiectio, radix posita: solum conveniunt in diffinitione nominis. Sed ibi in 79. vult dicere se positurum differentiam inter dignitates et diffinitiones, quod facit in sequentibus. Considera, in 26. dictum est quod contingit per omnia

genera causarum demonstrare. Oppositum in primo *Posteriorum* commento 35. magno, ubi per hoc probat quartum modum dicendi per se non ingredi demonstrationem, soluta est in 86.

Pro dicto per se, vide secundo *De anima* 67. Pro diffinitione secundo *De anima* 12. et quae ibi.

CONTRADICTION LXXXIX

Demonstratio a causa remota ad effectum est demonstratio quia.

Primo *Posteriorum* 30. in commento 35. primo *De coelo* dicitur quod demonstratio a causa ignota ad effectum est demonstratio propter quod, et ab effectu ad causam est quia, in commento 95. primo *Posteriorum* dicitur quod a causa remota ad effectum est demonstratio essendi. Omnis autem demonstratio propter quod est causa propinqua. Idem in commento 3. in paraphrasi, et Aristoteles in textu. Alia contradictio, qua ibi dicit quod in demonstratione causae procedimus a nobis ignoto ad notum, in primo *Physicorum* secundo, et secundo *De anima* 12. et 23. et ubi citatur, dicitur quod in demonstrationibus imus de notioribus nobis semper ad ignotiora. In primo *Posteriorum* 96. vult hoc expresse, quod causa sit notior effectu in demonstratione, propter quod. Solvitur, Averroës secundo *Coeli* 35. loquitur communiter de demonstratione dante esse, non distinguendo eam in suas species, et attendit ibi solum medii ad extrema comparisonem, non certitudinem; ad secundam in 96. et 97. vult causam esse notam esse, et similiter effectum: sed ignotum fore causam talem illius effectus effectus esse causam ante demonstrationem.

CONTRADICTION XC

Necesse est de subiecto praecognosci quia est.

In primo *Posteriorum* secundo necesse est de subiecto praecognosci quia est. Oppositum in commento 101. primo *Posteriorum*, ubi dicit quod mathematicus non considerat formas in materia, neque ipsas esse; et ante ibidem, mathematicus non considerat an hae sint res quae sint. Solvitur, quod supponit ipsas esse quo ad essentiam, non quo ad esse existentiae; et licet esse essentiae ex parte rei non differat ab esse existentiae, tamen differt ex parte considerationis. Tale igitur quia est, est esse essentiae. Sed contra, quia probatur dari quadratum 45. propositione primi Euclidis, et iterum hexagonum 15. quarto. Respondeo secundo *De anima* commento 27. artifex non potest probare subiectum, neque species sui subiecti esse idem, primo *Physicorum* ultimo et duodecimo. *Metaphysicorum* tertio, et sexto *Metaphysicorum* primo et secundo *Physicorum* 26. ampliatur propositio, neque a priori, neque a posteriori, et de principiis dicitur primo *Posteriorum* 23. idem. Sed oppono quarto *Coeli* communiter dicitur 32. et de subiecto libri *Elenchorum*. Solvitur a quibusdam hoc modo; scientiae quaedam tanquam notissima despiciunt sua subiecta, ut videtur primo *Posteriorum* textu capite 25. et quaedam sunt parum ignota, ut egeant syllogismo hypothetico: auctoritate Averroës quarto, *Coeli* 22. et Themistii secundo *Posteriorum* 11. Confirmatur aliqua subiecta inductione indigere, de partibus vero subiectivis conceditur demonstrationem, *Quia*, posse demonstrari, ut de sensu communi secundo *De anima* 146. et de intellectu agente et possibili tertio *De anima* 4. et 5. et 17. et 18. Unde secundo *De*

anima 29. artifex ponit subiecta manifesta per se, et dimittit alia quae non sunt manifesta, et ideo dixit Commentator secundo *Physicorum* de subiecti principii, asserens ea a posteriori declarari posse, si subiecti causae latuerint. Quod dicitur de libro *Elenchorum*, negatur probari demonstrative, sed iam principia non posse probari in scientia a priori, clare demonstravit Averroës; quod vero a posteriori, si intelligitur de principii demonstrationis, falsum est; cum ea indemonstrabilia sint, et notissima; si vero de causis subiecti conceditur. De libro *Elenchorum* dicimus, quod non probat; imo Averroës in primo capite paraphrasis *Elenchorum* vult quod sit per se notum parallogismus dari; conditiones vero subiecti communis enim prioristico accipit, sed specificas passiones ipse declarat; quod vero dicitur de partibus subiectivis, dicimus quod probari potest quod subiectum tali subiecto continetur; non tamen possunt probari esse: quod autem dicitur de intellectu agente negamus, sed solum probatur, quod intellectus est agens, et possibilis, et quod virtus sensitiva est communis; sic dictum Averroës 4. *Coeli*, quod illud sit raro est de probatione partium subiectivarum, quod contineantur sub subiecto, et haberet rationem passionum; unde exemplum de trigono primo *Posteriorum* secundo et 9. Solvatur pro passione de quadrato et hexagono: probat passionem, licet doceat inventionem, et ideo multae species sub genere rationem habent passionis, prout probantur, sicut etiam passio de subiecto.

CONTRADICTIO XCI

*Assignantur modi concludentes ex negativa universali,
et affirmativa particulari.*

Assignantur modi concludentes ex negativa universali, et affirmativa particulari. Oppositum 1. *Posteriorum* 103. non concluditur in prima figura, nisi altera praemissarum sit universalis affirmativa, et propter hoc probat syllogismos omnes secundae figurae, indigere prima si sint mediati. Respondeo, intelligitur dictum mediate velim mediate, quia si universalis negativa fuit conclusa, ergo quia universalis est, ista fuit conclusa in prima, vel in secunda figura; si primum, habetur intentum; si secundum, ergo necesse fuit, alteram praemissarum esse affirmativam universalem, quae non concluditur, nisi in prima figura, 1. *Priorum* 29. capite 5. Contra ex hoc non habetur universaliter omnem conclusionem secundae figurae mediatam indigere prima. Respondeo quod sic, saltem mediate, stante supposito quod nil concluditur in secunda figura ex immediatis: contra, ergo petit principium. Respondeo non, quia intendit probare, quod assumptio est in prima, necessario, non quod tantum sit necessaria.

CONTRADICTIO XCII

Diffinitio neque universalis neque particularis.

Primo *Posteriorum* 25. in commento 31. paraphrasis, et 103. *Magnum* primo *Posteriorum*, conclusiones et diffinitiones, sunt universales. Oppositum superius in textu 25. diffinitio neque universalis, neque particularis. Solvitur in commento, et commento 81. sunt universales diffinitiones in potentia non actu, id est, universaliter de definito verificabiles; aliarum non esset medium in demonstratione: in actu vero non universales; licet per universalem intelligat Commentator in commento 81. idem quod non singulare sicut 1. *Perihermeneias* capite 5. ideo

bene causa assignatur in commento 79. quare non dicitur actu, neque vere affirmative, neque negative, neque universales, aut particulares, neque universaliter propositiones, quia sunt quasi simplices dictiones, habentes tantum completionem conditionis, et connexionis, non enuntiationis: ideo non sunt neque verae, neque falsae; et haec potest esse solutio ad dubitationem primo *Posteriorum* textu capitis 5. de diffinitione factam.

CONTRADICTIONE XCIII

*Principia sunt in unoquoque genere, quae quod sint
non contingit demonstrare.*

Primo *Posteriorum* textu 24. dicit principia in unoquoque genere esse, quae quod sint non contingit demonstrare. Oppositum inferius in eodem textu principiorum quaedam demonstrabilia, quaedam non. Solvitur, contingit demonstrare quod sint 1. *Posteriorum* 92. et 122. ubi vide quod non est legendus liber *Posteriorum*: nisi ab eo qui legerit librum *Priorum*: et commento 36. et 151. in demonstratione simplici medium est causa maioris extremi.

CONTRADICTIONE XCIV

Maior negativa non habet conditionem totius et partis.

In primo *Priorum* 15. negatur conditio totius, et partis in maiore propositione, eo quod negativa esse potest. Oppositum in *Commento magno*, quaesito primo, de illatione mixtorum, ubi ponitur maiorem continere minorem et ut totum partem. Solvitur: ex verbis eius loquitur de extremitatibus, ibi vero de propositionibus.

CONTRADICTIONE XCV

*Maiori de inesse existente, et minori de possibili, non tenet
syllogismus per dictum de omni.*

Primo *Posteriorum* 20. in commento 20. eiusdem dicitur, quod maiori existente de inesse ex minori possibili non concludit syllogismus per dictum de omni, et sic in vigesimoprimo maiori existente necessaria. Oppositum; in quaesito sexto de illatione mixtorum ex tribus modis, ubi dicitur quod tenent ex dicto de omni. Solvitur: ibi loquitur de dicto de omni communiter sumpto, prout intelligitur actu, aut virtute; hic de omni, prout actu probat syllogismum: de hoc in 72.

CONTRADICTIONE XCVI

Album per accidens praedicatur.

In primo *Posteriorum* 34. album per accidens praedicatur de homine. Oppositum in textu 9. Solvitur in textu 34. Intelligit per accidens 1. indirecte: quod patet ex sequentibus verbis; unde commento 150. 3. dicitur praedicatio non essentialis prima, quae est accidentis immediati de suo subiecto, quod ponitur in diffinitione illius, et hic non renuitur in hoc libro. Secundo, si praedicatum de subiecto dicitur, fit propter aliquod accidens. Tertio, si praedicatur innatum subiecti, haec renuitur; et vocatur ultima perfectionalis.

In commento 136. pertractatur quae praedicatio sit naturalis, quae contra: nam quod liber *Magnorum Contrariorum* non sit Averrois pluribus suadetur mediis. Primo quia textus eius est diversus a textu paraphrasis; ergo dimisit verum, et exposuit alium. Secundo, quia multoties quod ponitur in textu *Commenti magni* ut, in 15. textu magno, respectu paraphrasis textus 5. apparet, et textu 54. eiusdem 1. *Posteriorum* respectu commenti 19. paraphrasis. Tertio; quia textus est nimis diffusus, et commentum nimis explicans verba, quod non videmus in aliis operibus philosophiae ubi et est commentatio magna. Quarto, quia nimis laudat Deum, contra suum morem, et ipsum asserit particularia intelligere; cuius oppositum sentit 12. *Metaphysicae* commento 51. Quinto, quia adsunt multae contradictiones inferius adducendae inter haec, et alibi dicta. Sexto, quia nimis ordinate progreditur, ut in commento 133. apparet de sensibus, et in quaesito de inesse et necessario, et in quaesito de condicionali, et in infinitis locis; et non dimittit aliquod verbum unquam inexpressum. Septimo, quia repetit dicta in aliis locis, quod sui moris non est. Pro 6. vide commento 150. *Priorum*, vide etiam commento 78. et contradictione 101. Respondeo supponendo commentum et 2. eiusdem 35. et 34. et 37. et 2. *De anima* 24. et in libello *De somno et vigilia*, et 5. colliget in fine, et 10. *Oeconomicorum*, et in libro *De bona fortuna*; et tamen hos libros non negamus veros esse: sed in libro *Coeli* videtur maior conformitas esse: quia factus fuit in iuventute, ut colligitur 10. *Metaphysicae* 45. ad quintum apparet hoc in aliis operibus; idem edidit in primum *Coeli*, non in alia opera: ad primum negatur antecedens, nam inveniuntur in *Physicis* repetitiones. Magnum plus fuisse paraphrasi: ad primum non habebat titulum paraphrasis, nec nos habemus: ideo paraphrasis non fuit ita dubia. Ad secundum, in paraphrasi posuit quod putavit esse in titulo, et forte fuit in titulo paraphrasis. Ad tertium fecit in iuventute; ad quartum est additio translatoris aut nondum viderat rationes physicas; et hoc apparet in consimili 1. *Coeli* 2. unde *Metaphysicae* commento 4. dicitur, et intendit per logicam hic considerationem, quae fit ex propositionibus non convenientibus.

CONTRADICTIO XCVII
Logica duobus modis usitatur.

In commento 151. *Magnorum commentariorum* logica duobus modis usitatur, uno modo ut instrumentum, alio modo, ut est una scientiarum, et suae conclusiones sunt principia in aliis scientiis. Idem 1. *Physicorum* 39. sed superadditur quod non est ille modus proprius alicui arti nisi primae philosophiae: et 8. *Physicorum* commento 70. intendit per dialecticam sermones veros qui ex accidentibus universalibus componuntur; ad 4. *Physicorum* commento 87. dicit quod sermones logici sunt extranei in philosophia: in commento vero 70. primi *Coeli*, idem est quod: in 8. *Physicorum* et 7. *Metaphysicae* 2. idem dicitur, sed additur quod est entis simpliciter, secus diffinitiones et descriptiones. Idem secundo eiusdem commento 14. et primo *Ethicorum* capite 3. Sed sic sunt plures contradictiones, quia primo *Posteriorum* 16. tales sermones sunt falsi, secundo quia appropriantur unicuique scientiae, sic sunt extranei. Tertio logica est duplex: utens, ut instrumentum: et docens, quae docet per propositiones dialecticas: unde primo *Topicorum* 2. dicitur habere instrumentum ad omnium methodorum principia

et vimas¹ et primo *Physicorum* 8. declaratur quomodo ad ipsam ut ad primam philosophiam spectat cunctis particularibus scientiis probare principia: unde 4. *Metaphysicae* 5. circa idem versantur philosophus dialecticus et sophista. Eandem de dialectico scientiam scribit, tertio *Metaphysicae* 2. et primo *Posteriorum* 27. dialectica est de omnibus communibus, sed differt a prima philosophia in certitudine, et in assumendo propositiones, et ideo iuvamen logicae utentis est, quod assumantur propositiones universales eius ante sermones demonstrativos: unde tertio *Metaphysicae* primo intendit in hoc tractatu inducere sermones disputativos, qui affirmant et demonstrant idem in omnibus quaestionibus huius scientiae: et ista est consuetudo Aristotelis in omnibus scientiis, scilicet in quaestionibus difficilibus: et idem 4. *Physicorum* 3. et 51. Propter hoc dixit Averroës primo *Topicorum* capite 1. causam huius; in primo iuvamine artis topicae ad scientias theoricarum, et est quum secernitur per quaestiones oppositas, illud quod est per se ab eo quod est per accidens, quia illud quod est per se, non habet praedicatum oppositum; sed illud quod est per accidens. Propter hoc solvitur contradictio primo *Coeli* 2. et primo *De anima* 65. Bene ex dictis primo *Coeli* 85. dupliciter usitantur tales sermones topici ad exercitandum, et dubitandum, et tunc debent praecedere: aut ad confirmandum, et tunc debent sequi; et male intelligunt illud verbum exercitandum, quia non vult dicere quod sit exercitium disputandi ut fiat syllogismus topicus aut elenchus, sed ut secernantur praedicata per se, ut dictum est superius a praedicatis per accidens. Secundum iuvamen ibidem est, ut utatur docens logica positiva, quae solum usitatur ad cognitionem propositionum et dictionum. Tertius est, ut docens iuvetur praedicatis, praemissis et syllogismis. Quartus, ut docens primo instruat addiscentem de conclusione deducta ad faciliorem rationem, puta probabilem. Quintus, ut repellantur sophistae negantes principia scientiarum. Sextus est, ad confirmandum illud quod negatur demonstratum per assumptiones famosarum propositionum. Ex his colligitur divisio dialecticae in considerationem propriam, et est scientia, ut bene Scotus prima quaestione universalium determinavit; si vero ut utens, hoc duobus modis, aut ut proprium instrumentum, aut ut commune: si primum dupliciter; aut per primam, vel secundam aut per tertiam operationem intellectus; et sic iuvamur per librum *Praedicamentorum*, *Praedicabilium* et *Periermeneias*. Si secundum, aut determinate aut imperfecte. Primum est iuvamentum libri 1. *Priorum*; secundum libri *Posteriorum*. Si vero sit iuvamentum commune, tunc vel fit ad praeexercitamentum, aut ad confirmandum, aut ad docendum, aut ad repellendum falsam opinionem; et hoc ultimum est opus sophistico et topico commune: quod vero fit ad praeexercitamentum, assumit utramque partem contradictionis, quod ad docendum vel confirmandum vulgo concessas assumit propositiones. Ad primam ergo contradictionem loquitur de ea quae fit ad docendum, quae saepe est ex falsis; et ea quae ad praeexercitamentum, non tamen ex toto, sed in parte. Ad secundam repulsi et alii sunt extranei, non quando est proprium instrumentum. Ad tertiam loquitur solum de utente; unde Averroës non dicit, logica est duplex; sed dupliciter usitatur; aut sermones logici usitantur dupliciter. Propter haec bona in proemio *Posteriorum* Averroës negat consequentiam illam Avicennae: usitatio communis praecedit topicae usitationem

¹ Errore tipografico.

propriam demonstrative; ergo regulae topicae, regulas demonstrativas, duabus de causis, tum quia assumpta est vera solum in praeexercitamento, aut docendo, non in confirmando; secundo quia ponitur talis ordo regulae demonstrativae et regulae probabilis, usus regularum probabilium, et usus proprius demonstrationis: et ideo non valet, proprius usus demonstrativae doctrinae est posterior communi regularum topicarum, ergo et regula demonstrativa regula topica; nam inter proprium usum topicae et regulam topicam mediat usus communis topicae, praecedens usum proprium topicae.

CONTRADICTIO XCVIII

Quicquid praedicatur per se de praedicato, praedicatur per se de subiecto.

In *Antepredicamentis*, capite 3. quicquid praedicatur per se de praedicato, praedicatur per se de subiecto. Oppositum primo *Posteriorum* 162. quando unum praedicatum, praedicatur de aliquo universalis, praedicatur et de illis quae sub illo sunt: illud inest universalis per se, et eius suppositis per accidens: solvitur, regula illa intelligitur a Commentatore, ibidem commento 3. de praedicatione substantiali, non de per se. Primus hic loquitur de singularium praedicatione, unde 159. intendit per particularem ipsam singularem, non signatam clausura particulari. Tertio dico quod universalis non de singularibus per se praedicantur; regula vero tunc habet intelligit in per se praedicatis.

CONTRADICTIO XCIX

Enthymema est syllogismus, et exemplum inductio.

Primo *Posteriorum* enthymema est syllogismus, et exemplum est inductio. Oppositum, apparet primo *Rhetoricorum* secundo, ubi ponuntur quatuor instrumenta diversa; et secundo *Priorum* 23. et 24. et 25. et primo eiusdem 29. et clarum est ratione; quia syllogismus constat ex duabus praemissis; enthymema tantum una. Sanctus Doctor dicit quod enthymema est syllogismus detruncatus, sicut exemplum est inductio: et hoc est, quia nequeunt propter materiae probabilitatem assumi propositiones universales; primo contra, quia non est verum quod in materia probabili non sit assumere propositiones universales, quia sic topicus nunquam syllogizaret: secundo quia rhetorica non est circa singulares actus hominum singularium, quia tales sunt infiniti et nullius considerationis, pari ratione etenim de medico dicendum esset, quod non posset assumere propositiones universales; tertio quia syllogismus detruncatus suo modo amplius non habet forma syllogismi, ergo amittit nomen et diffinitionem 42. *De anima* 9. antecedens primo *Priorum* 6. est evidens 4. alia est proportio secundo *Priorum* 24. ex 1. ad inductionem quam enthymematis ad syllogismum. Quinto sic omne enthymema esset syllogismus, et omnis inductio exemplum. Linconiensis aliter dicit, referendo exemplum, et inductionem, et enthymema, ad syllogismum; et dicit haec in veritate esse essentialia syllogismi: quia sic vere praedicaretur de syllogismo; nullus ponit ex littera exemplum esse syllogismum, sed inductionem. Aliter exponit Philoponus, quod hoc est, quia tantum vim habet enthymema in rhetoricis quantum syllogismus in demonstrativis; sic et de exemplo; sed in *Epitome* ponitur rhetorica demonstrativa; non igitur est verum dictum Philo-

poni universaliter. Secundo impossibile est quod quis naturaliter tantum credat demonstrationi quantum exemplo, aut inductioni. Primum non redditur causa sufficiens; non enim valet, sunt aequalia in potentia, igitur unum est aliud. Themistius per rhetores exprimit sophistas, et per enthymema commentationes; et eandem vult cum Philopono exponere causam identitatis. Commentator in *Commento magno*, deficiente particula ista in textu Arabico exposuit affirmative, primo exemplo, aut inductione, sic enthymemate vel syllogismo in paraphrasi videtur ponere identitatem inter syllogismum, et enthymema, non autem inter inductionem, et exemplum: quia dixit in commento primo; quia omnis verificatio per sermonem erit per syllogismum, aut inductionem, et exemplum. Dico igitur aliter secundum Commentatorem primo *Rhetoricorum* capite 2. in fine, quod Aristoteles non dicit syllogismum esse enthymema, aut exemplum inductionem; sed dixit, exemplum in *Rhetoricis* est inductio, et syllogismus enthymema; hoc vero non dicit per aequivalentia, ut putant Philoponus, et Themistius, nec absolute ut Graeci, sed sic dixit in *Rhetoricis*, cum finis sit persuadere oportet hypotheses esse probabiles, sed propositiones universales in materia probabili, non sunt laudabiles, igitur in syllogismo rhetorico, semper maior debet taceri, et subintelligi ut non propaletur, et sic est verus syllogismus, subintellecta maiori. Haec eadem causa militat in inductione, quod debet accipi exemplum loco eius: et est alia causa, quia sic fieret repetitio et petitio principii; patet secundo *Priorum* 17. igitur oportet ut id quod est vera inductio apud rhetorem, apud iudicem sit exemplum; et id quod est syllogismus sit enthymema. Ideo bene dixit Averroës ibidem, quod rhetor utitur tantum exemplo, et enthymemate: et ideo adhuc quod litera esset ut antiqua, cum si vere adhuc posset, stare. Et est sensus, quod enthymema est apud auditorem, vel exemplum est syllogismus verus apud proferentem, aut inductio. Tertia causa est brevitatis, quae in rhetore esse debet, quae non sit in syllogismo aut inductione. Ad Averroëm in paraphrasi dico, quod ex praedictis patet quod non est tanta identitas inter inductionem et exemplum, quanta inter syllogismum, et enthymema.

CONTRADICTIO C

Omnis demonstratio est ex principiis.

Primo *Posteriorum Magnorum commentariorum* 10. textu 24. demonstratio duplex, composita, quae ex praemissis demonstrabilibus; quaedam simplex, quae ex demonstrabilibus, primo *Posteriorum* 172. et oppositum superius commento 10. magno, et in textu 24. omnis demonstratio ex principiis est; principia autem dico, quae quod sint non contingit demonstrare. Et Liconiensis videtur solvere, quod omnis demonstratio subalternantis est de principiis propriis, id est, non communibus. Sed hoc est contra Aristotelem, qui vult quod sit universalis omnis demonstratio. Simpliciter dico igitur, ut superius, quod duplex aequivocatio, analogica, quae est in demonstratione ex tantum simplicibus, et demonstrabilibus; et sic solvatur Commentator in utroque loco. Ad Aristotelem dico, quod vult in omni demonstratione quaedam esse prima, non tamen omnia ita quod omnis cadit supra demonstrationem. Vide in 87. contradictione.

CONTRADICTIO CI

Petitio est propositio dubia, vel contrarie credita.

Primo *Posteriorum* textu 25. dicitur quod propositio apparens addiscenti vel probabilis, est suppositio illa quae est dubia, vel quae videtur falsa, est petitio. Oppositum in eodem commento, ubi dicit quod dubia est suppositio, sed ea quae videtur falsa est petitio, et ita contradicit Aristoteles omitendo probabilem, et ponendo dubiam pro suppositione quae ab Aristotele ponitur petitio. Averroës in *Commento magno* ponit sicut hic textu 5. et exponit, quod suppositio quam ibi appellat subiectionem, et in paraphrasi radicem positam, quod sit illa quae recipitur apud discipulum, non secundum se, id est, quod sit apud addiscentem opinio quaedam. Textus vero Arabicus facit pro Commentatore in paraphrasi, et sic textus unius concordat cum commento alterius, et commentum 78. cum textu 24. paraphrasis. Textus autem verus clarius sonat contradictionem, dicit enim postulationem esse, quod est contrarium opinioni discentis, aut quod est demonstrabile, et ipso utitur docens non tanquam demonstrato; suppositio vero si ita discenti videatur. Sanctus Thomas ponit tria esse propter corruptionem sui. Textus dicit enim, si appareat probabilis, est suppositio; si dubia, petitio; si contraria, quaestio. Sed istud a vero textu dissonat, ut etiam Ferrariensis exponit, et omnes caeteri. Linconiensis vult idem quod Divus Thomas, sed addit quod petitio dupliciter accipi potest, et sic tollitur contradictio, et hoc apparet expresse in textu Arabico, stricte est idem quod propositio omnino dubia, sed large est communis ad omnem propositionem demonstrabilem quae non demonstratur, vel sit probabilis, vel dubia, vel videatur falsa, sed in primo dicto erravit, ut dictum est; dicemus igitur quod dupliciter sumitur petitio, large ut dictum est, et stricte: et est quae falsa videtur addiscenti, aut omnino ignota. Si vero sit dubia, sic est suppositio, vel cum hoc sit probabilis, ita quod Commentator exponatur dubia, id est, aliquo modo cognita est: suppositio, id est propositio non per se nota: demonstrabilis quae aliquo modo intelligitur; et suppositio quae nullo modo intelligitur; aut modo contrario, est petitio, sed omnis talis est petitio large sumpta, sed hoc nobis dat intelligere duo; primum quod textus quem habemus paraphrasis non Commentatoris, secundum quod *Commentum Magnum* aut non est Commentatoris, aut posterius est paraphrasi.

CONTRADICTIO CII

Diffinitio est semper universalis.

Primo *Posteriorum* commento 25. contradictio prima inter textum 25. ubi probat diffinitionem non esse positionem, aut suppositionem, quia diffinitio neque universalis est, neque particularis, et Commentatorem in commento eodem, dicentem, quod diffinitio semper est universalis, suppositio vero vel positio non semper. In 92. solvimus hanc dubitationem: sed aliter dicere possumus, quod diffinitio dupliciter habet considerari; vel penes id quod diffinitur, et sic non est nisi naturae communis ut hic, et primo *Priorum* 32. aut penes id pro quo diffinitur, et sic est semper universalis, et huic sententiae concordare pro una parte videtur Sanctus Thomas.

CONTRADICTION CIII

Demonstratio est supra naturam universalem infusam multis rebus.

Primo *Posteriorum* commento 25. in eodem commento dicit quod demonstratio est supra naturam universalem infusam rebus multis. Ad quod textus videtur sonare, in fine dicens, unum, et idem in pluribus non aequivoce. Non dixit de pluribus. Pro hoc facit textus 81. Arabicus, ubi dicit expresse demonstrationem egere natura communi ambiente multitudinem; pro hoc expresse facit commentum 81. ubi dicitur: sed indiget demonstratio natura una ambiente ipsa singularia; et parum inferius, et quo non ponamus ipsam naturam separatam, sed existentem in ipsis sensatis, hoc est quod sit indivisibilis per se et una, et si partietur per accidens. Ex hoc apparet Commentatorem ponere naturam communem de qua Scotus tantum disceptavit. Oppositum tamen primo *De anima* vult aut nihil esse, aut posterius esse. Et ibidem Aristoteles non opinatur quod diffinitiones generum, et specierum sint universalium existentium extra animam, sed sint diffinitiones rerum particularium, sed intellectus est qui in iis facit universalitatem et 14. *Metaphysicae* 27. universalia non habent esse extra animam: et ideo commento 4. eiusdem, et in commento 11. et in commento 14. eiusdem, dicit, formae enim omnes in quibus universalia inveniuntur sunt in potentia; et in commento 28. solum particulare est ens in rei veritate. Idem 2. *De generatione* 59. et idem 10. *Metaphysicae* 6. et *Posteriorum* commento 26. nam specialis nullum habet esse nisi secundum quod est in intellectu. Et commento 27. universale non habet esse nisi secundum quod est scientia, id est, secundum quod est in anima. Et declaratur idem in eodem commento 6. et 3. *Metaphysicae* 20. substantia non est universale sed singulare: et secundo *De anima* 60. Idem fecit per insinuationem, cuius modum vide tertio *De anima* 18. et 70. *Metaphysicae* 57. nullum commune aut universale est substantia. Tamen oppositum videtur 7. eiusdem 46. ubi dicitur, diffinitiones universalium habebunt aliquam dispositionem substantiarum existentium extra animam, et qualitatem accidentem eis; et tertio eiusdem secundo universalia sunt communia quia in pluribus. Respondetur, quod in pluribus significare habent plura; suum tamen esse est in intellectu. Contra est ratio Averroës primo *Magnorum commentariorum*, nam exiens a singularibus impossibile est quod notificet eorum essentiam: demonstratio est ex notificantibus particularium essentiam per diffinitiones, ergo impossibile est quod diffinitiones sint de natura communi extra singularia; et ratio tantum contradicit ponentibus universalia in intellectu, quantum ponentibus ideas. Si vero dicas quod sufficit quod repraesentet, respondebo tibi quod ideae licet sint extra sensibilia tamen ea repraesentant: dico igitur quod universalia repraesentantur duplici modo, aut penes opus collativum, aut penes opus simplex: primo modo sunt secundae intentiones obiectivae et subiectivae in intellectu. Secundo modo considerantur prout sunt actu vel potentia; si potentia, sic sunt in singularibus, unde Averroës naturam communem actualem negavit, non potentialem. Si vero prout sunt actu, considerari possunt subiective et terminative: si primum, sic sunt in intellectu; aliter vel ponendae essent ideae Platonis; vel unus homo essent plures homines: si terminative, sic sunt in esse et penes tale esse sumitur praedicatio; ideo non de intellectu sed de ipsis singularibus universale praedicatur. Ideo Averroës

non concludit de esse potentiali, et terminativo ipsius universalis, non de actuali subiectivo. Ideo quando dicitur secundo *Coeli*, forma est universalis, intelligas potentia non actu, vel in esse cognito, non in esse reali.

CONTRADICTIO CIV

Demonstratio omnis est ex necessariis.

Primo *Posteriorum* 16. primo *Magnorum commentariorum* textu et commento 180. et in paraphrasi textus commento 43. capite primo, scientia duplex, quaedam necessariorum, quaedam contingentium in pluribus, sic et demonstratio tanquam ex his, et de his. Oppositum primo *Posteriorum* 5. et 7. et 16. et 17. et 21. et 6. et in quarto scientia est de necessariis et ex necessariis sempiternis, et impossibilibus aliter se habere. Linconiensis supra hoc dicit, scientiam propriam esse incorruptibilem: sed communiter dictam eorum quae sunt frequenter; sed contra, quia in expositione textus 4. dicit scientiam proprie dictam esse eorum quae semper aut frequentius sunt: communiter autem dicitur erraticorum, hoc est contingentis infiniti. Respondeo secundum superius dicta a Linconiese, aliter accipitur, communiter et proprie, in uno loco et in alio: nam primo modo distinguitur scientia in communem et propriam, et communis in propriam et communiter dictam; sed propria in propriam magis, et propriissime dictam. Nec obstat quod omnis in propriam dividatur, quandoquidem aliter nomen proprii et communis hic et inde sumatur. Per propriam ergo intelligit propriissimam in commento 111. et per communem, scientiam proprie dictam; dimittit autem communiter communem et propriam magis proprie dictam.

CONTRADICTIO CV

Praecognitio dicitur non esse terminorum quod significant.

In commento primo *Magnorum commentariorum* reprehendit Averroës Themistius, dicentem, praecognitionem praeexistentiam esse terminorum, exemplo aedificationis; sed haec expositio usurpatur a Commentatore 6. *Ethicorum* capite 4. ubi allegans dictum hoc exponit doctrinam, et disciplinam fieri ex praexistenti cognitione, hoc est nominum incomplexorum interpretatione. Solvitur, non reprehendit Themistium in hoc tantum, sed quoniam voluit ampliari propositionem et doctrinam, pro ut extenditur ad artificium, et hoc modo male dixit eam fieri necessario ex cognitione incomplexorum terminorum; sed de intellectiva doctrina, ut sexto *Ethicorum* exponitur, non reprehendit eam.

CONTRADICTIO CVI

Duo contradictoria simul aguntur supra falsitatem.

Primo *Posteriorum* 26. in commento 26. paraphrasis, dicitur quoniam duo contradictoria simul aguntur supra falsitatem, igitur duo contradictoria possunt esse simul falsa. Oppositum in *Postpraedicamentis* capite de Oppositis differentia octava, et primo capite 5. et 4. *Metaphysicae* 9. Respondeo in hoc commento deficit negatio, ut sic legatur, quoniam duo contradictoria non simul aguntur supra falsitatem.

CONTRADICTION CVII

Non omnis syllogismus est ex necessariis aut veris pro maiori parte.

Primo *Posteriorum* 29. in commento 180. omnis syllogismus est ex propositionibus necessariis, aut praemissis quae pro maiori parte procedunt. Oppositum primo *Priorum* 17. et primo *Elenchorum*. Respondeo intelligit per syllogismum demonstrationem non potissimam, sed communem ad illam: sic in paraphrasi textus capitis 21. et 17. primi *Posteriorum* primum oppositum intelligitur, syllogismus loco demonstrationis aliquando, ut in textu 13. eiusdem.

CONTRADICTION CVIII

Augentur demonstrationes in infinitum in post assumendo.

In textu 29. paraphrasis, augentur demonstrationes in postassumendo in infinitum. Oppositum sexto et 34. et 35. eiusdem. Solvitur, per infinitum intelligit indeterminatum.

CONTRADICTION CIX

Debet omitti figura tertia, quia in ea tantum concluditur particularis.

Primo *Posteriorum* 32. contradicit sibi Aristoteles, et Averroës textu 39. et 32. nam dicit debere in demonstrativa et affirmativa omitti figura tertia, quia concluditur particularis, non tamen in 34. omittitur, in quo concludi non posse negativam in tertia figura ostendit. Ibidem committitur petitio principii, nam in probatione secundae figurae supponit de tertia figura universaliter esse conclusum superius: et ita in probatione tertiae supponit de tertia universaliter esse probatum.

CONTRADICTION CX

A simplicibus ad composita ponitur resolutio.

Sexto *Metaphysicae* 23. a compositis ad simplicia est resolutio, et ad universalia. Oppositum 2. *Metaphysicae* 11 ab universalibus ad particularia est resolutio. Solvitur ex contextu; intelligit ibi per resolutionem divisionem, medianie quae venatur diffinitionem.

CONTRADICTION CXI

Liber Posteriorum ordine doctrinae praecedat librum Topicorum.

In proemio *Magnorum commentariorum* dicitur librum *Posteriorum* ordine doctrinae praecedere librum *Topicorum*. Oppositum in *Epitomate* in capite cuius titulus est, sermo de regulis quibus fiunt argumenta quae loca vocantur. Solvitur ex dictis ibidem parum inferius, loca illa sunt regulae generales, tam topice quam demonstrative, et de illis non loquitur Averroës in proemio, et traduntur secundo *Priorum*: vide in *Epitomate*.

CONTRADICTIO CXII

Primo ponuntur sex partes Logicae.

Primo *Magnorum commentariorum*, primo capite *Epitomatis*, et primo *Rhetoricorum* ponuntur 5. artes vel partes logiace. Oppositum in proemio de proportionem libri *Posteriorum* ad alios dicit ad alias quinque artes logicae, aut ad partes: idem in *Epitomate*, in sermone de regulis quibus fiunt argumenta, quae loca vocantur. Igitur sunt sex. Solvitur, quod ponit librum *Posteriorum* esse partem partis, et ita sunt tantum 5. partes.

CONTRADICTIO CXIII

Universale est nobilius particulari, quia perpetuum.

Primo *Posteriorum* 39. in solutione secundi argumenti, quod universale nobilius est ens, quia perpetuum, particulari. Oppositum primo *Ethicorum* septimo, albedo longi temporis non est perfectior albedine pauci temporis. Solutio colligitur in textu allegato primo *Posteriorum*, non perfectius quantum ad esse, sed quantum ad cognosci.

CONTRADICTIO CXIV

Demonstrationem augentur in latus.

Secundo *Posteriorum* textu 29. dicitur quod demonstrationes augentur in latus. Oppositum textu 38. ubi dicitur, in demonstrativis quidem igitur syllogismis, eius quod est nil cadit extra. Solvitur, in 38. loquitur solum de autione in comparatione ad extrema: ubi clarum est demonstrationem augeri non posse per ea quae sunt extra extrema; potest tamen augeri in latus, per medium existens extra medium; ita quod auctio in latus datur respectu medii, non extremorum. Ita Aristoteles primo *Posteriorum* textu 43. capite primo.

CONTRADICTIO CXV

Triangulus habet tres aequales duobus rectis, quia figura rectilinea.

Primo *Posteriorum* 39. primo *Priorum* 31. capite 2. triangulus non in quantum aliud sed secundum se habet duos rectos. Oppositum, primo *Posteriorum* 39. triangulus habet duos rectos, quia figura rectilinea. Solvitur, prima est immediate quoad syllogismum ex esse, sed secunda est immediata omni immedatione, videlicet quoad esse et intelligi. Solutio habetur a Commentatore in primo *Posteriorum* 53. *Commento Magno*.

CONTRADICTIO CXVI

Propositio affirmativa praecedat negativam.

Primo *Periermeneias* 4. et primo *Posteriorum* quarto, affirmativa propositio praecedat negativam tempore aut natura oppositum.

CONTRADICTION CXVII

Universale est finitum, particulare infinitum.

Primo *Posteriorum* 39. universale habet naturam finiti, particulare infiniti. In *Epitomate* libro primo oppositum: solvitur, in *Posteriorum* dicitur comparando ad esse universalis sunt finita, particularia infinita propter mundi perpetuitatem; hic vero loquitur comparando ad virtutes sensus, non autem intellectus: et est ac si diceret, si intellectus cognosceret proprietates cognoscibiles, a sensu, comprehendendo universale comprehenderet singularia infinita.

CONTRADICTION CXVIII

Quod est per accidens non est necessarium.

Primo *Posteriorum* 18. omne necessarium esse per se; vel, nullum per accidens est necessarium, primo *Metaphysicae* 8. quod accidentaliter inveniunt, raro invenitur: et primo *Posteriorum* 18. et 2. *Physicorum* 48. et 8. eiusdem 36. et 46. Oppositum primo *Physicorum* 66. et 4. eiusdem 20. ubi accidens in necessarium dividitur, et non necessarium. Solutio: accidens duplex, quod habet causam propriam in subiecto, aliud quod non habet: primum est necessarium; secundum, non haec sunt in quaestione de sensu agente; quum nec primum, nec secundum, dividitur, igitur est: nam quod habet causam in subiecto, non est contingens; primum, istud esset dicere idem per idem; ideo dico secundum Averroem in *Epitomate* in principio, ubi de communi et speciali, secundum duo significata accidens dicitur, ut distinguitur contra substantiam, et sic dividitur in necessarium et non necessarium: sed aliud significatur, quod per se opponitur non est necessarium posterius sed necessarium quod dicitur inseparabile, pro individuus subiecto speciei competens. Aristoteles consuevit semper praeponere maiorem minori, praeterquam primo *Priorum* 4. et alibi; sed Averroës oppositum facit; propterquam primo *Physicorum* 35. et 3. *De partibus animalium* capite de corde, bis, et alibi etiam.

CONTRADICTION CXIX

Solutio illa fuit ad primam dubitationem.

Primo *Posteriorum* 4. dicitur quod solutio illorum erat ad primam dubitationem; sed in commento quinto magno eiusdem dicit, quod sint ad Platonis dubium. Solvitur, quod, ut Themistius tenet, solutio illorum ad unumquodque fuit dubium.

CONTRADICTION CXX

Illa dubitatio fuit Platonis.

Primo *Posteriorum* 4. ponitur illa dubitatio Platonis 9. *Metaphysicae* 14. Memnonis Philosophi. Solvitur, dubitatio fuit Memnonis Philosophi, divulgata a Platone.

CONTRADICTION CXXI

Opinio Platonis tantum destruit discere de novo.

In eodem dicit, quod discere tantum destruit; sed nono *Metaphysicae* primo et in commento 51. *Magnorum* dicit, contra Themistium, quod destruit scire, atque

discere. Solvitur, si per scire certitudo quaedam intelligatur: nullum dubium est, quod scire non destruebat Plato; si vero cognitionem conclusionis ex praemissis in illo ordine destruebat. Primo modo loquutus est Averroës in paraphrasi cum Themistio, secundo modo in *Commento magno*, et *Metaphysicae*: distinctio est Linconiensis primo *Posteriorum* 7. et Scoti 3.

CONTRADICTIO CXXII

Universalia praecedunt singularia.

Primo *Posteriorum* 5. universalia praecedunt singularia; oppositum primo *De anima* 8. universale aut nihil est aut posterius. Solvitur, universale magis si comparetur universali minus, prius est secundum actum in intellectu, atque secundum potentiam, id est, secundum naturam inventam in singularibus abstrahibilem; si vero singularia comparentur unicam obtinent prioritatem, praecedens ipsum ut in actu, non ut in potentia. Haec dicta sunt obiter, alias melius dicemus.

Nota quod in *Epitome* de locis oppositorum scribitur: omnia loca secundi *Topicorum* sunt probabilia, non demonstrativa, propter locum ab excessu.

CONTRADICTIO CXXIII

In demonstratione absoluta necessario medium est causa maioris extremi.

Primo *Posteriorum* 19. clarissime secundo *Posteriorum* 25. in fine commenti primo *Magnorum Commentariorum* 96. et 151. in demonstratione simpliciter necesse est medium esse causam maioris extremi. Oppositum in *Epitome*, ubi dicitur quod aliquando necesse in demonstratione simpliciter medium esse causam maioris, aliquando minoris, aliquando utriusque. Et ulterius in prima specie in modo secundo dicit, quod haec est simpliciter demonstratio, omnis homo est animal, omne animal est corpus nutritibile: et ex hoc sequitur, igitur omnis homo est corpus nutritibile: ubi dicitur, et est verum, quod medium est solum causa minoris extremitatis: sic etiam in tertio modo; idem in tota tertia specie, ubi dicitur, ex hac parte possibile est quod in hac specie concludatur una species demonstrationis simpliciter, quae est in qua medius terminus est causa minoris solum, idem in tota quarta specie, idem in quinta. Tota solutio vera meo iudicio est valde difficilis, maxime propter verba secundi *Posteriorum*: verba autem primi possent faciliter glossari, hoc tamen intelligas, quod secundum opinionem Averroës, aliquando diffinitio subiecti, aliquando passionis, aliquando utriusque, est medium in demonstratione; et propter hoc solvitur difficultas.

CONTRADICTIO CXXIV

In demonstratione absoluta notior est causa quam effectus.

Primo *Posteriorum* 5. demonstratio est ex notioribus causis: unde secundo *Coeli* 34. cum notior fuerit causa quam esse rei, erit demonstratio simpliciter: si vero latentior erit demonstratio *propter quid*: si vero notius, esse rei erit demonstratio *quia*. Oppositum in *Epitome* de demonstratione, ubi dicitur si latentior fuerit causa quam esse, erit demonstratio *quia*. In demonstratione vero simpliciter, simul causa et esse sunt ignota; nec potest dici quod difformiter loquatur cum de

demonstratione, quia uniformiter loquatur hic et ibi; ergo vult hic et secundo *Coeli*, quod ante demonstrationem causa sit notior; sed in *Epitomate* utrumque simul aequaliter ignotum. Pro hoc adducitur ratio hic et ibi: hic quidem demonstratio est semper ex notioribus, sed demonstratio simpliciter est ex causa supra effectum, per Aristotelem in textu: igitur causa est notior effectui. In *Epitomate* adducitur talis: demonstratio ratio simpliciter largitur nobis causam et esse, sed nil largitur quod prius haberetur: igitur sicut esse erat ignotum ante demonstrationem, ergo et causa, cum aequaliter utrumque largiatur. Dicitur quod causa est notior quoad esse, non quod sit causa quoad ipsum esse effectus. Pro quo intelligendum est, tria esse in demonstratione, esse causae, esse causam, et esse effectus; esse autem effectum causae non demonstratur ab esse causam effectus, nisi ratione; tunc dico quod demonstratio quia largitur tantum esse causae, non effectus, ut multi putant, cum iam illud sit notum ante demonstrationem, et sic post talem demonstrationem habeo esse effectus, et esse causae, non tamen eum esse causam, quia non sit per adaequatas propositiones, quia per esse causam, intelligo esse causam propriam immediatam, et adaequatam. Demonstratio propter quid ex esse causae et esse effectus, largitur esse causam, et est ignobilior demonstratione simpliciter. Tamen quia dat solum nobis unum, et demonstratio simpliciter duo: secundo quia praesupponit duo esse; ergo demonstratio simpliciter tantum unum, demonstratio simpliciter largitur ex esse causae duo. Unum esse causam et esse effectus. In *Epitomate* ergo bene dixit Averrões, quod et esse causam, et esse effectus oportebat simul ignota esse ante demonstrationem, quia acquirebant ex ipsa. Bene etiam dixit, et sibi concorditer, hic et secundo *Coeli*, quod ante demonstrationem notius est esse causae quam effectus, quia omnis demonstratio fit ex praecognitis; sed esse effectus, aut esse causae non sunt praecognita, quia illa acquiruntur ex demonstratione, ergo oportuit esse causae prius fuisse cognitum. Secundum Commentatorem, esse causae duabus demonstrationibus habetur, absoluta, et propter quod; sed esse causae tantum una, et est demonstratio quia; esse effectus tantum demonstratione simpliciter. Et haec est resolutio omnium difficultatum contingentium fere in hac materia.

CONTRADICTION CXXV

Ponuntur tre species syllogismorum.

Primo *Topicorum*, 1. ponuntur tres species syllogismorum, et primo *Magnum commentarium*, primo, tantum duae. Verum in proemio, et primo *Elenchorum* secundo ponuntur quatuor, et ibidem ante in paraphrasi. Nisi esset, quod ibi loquitur tantum de modis respectu arguentis in orationibus; et 10. *Topicorum* ex parte merae syllogisticae; et sic dividitur in tria syllogismus: sed topicus est ex propositionibus famosis, quae si solum considerentur ut concessae a respondente, diceretur tentativus. Sic dico de sophistico. Sed contra; quia Averroës primo *Elenchorum*, secundo exponit pro tentativo syllogismum rhetoricum. Respondeo igitur, quod tentativus aliter accipitur hic, et primo *Topicorum*: nam ibi accipitur, ut dixi: sed hic accipitur penes distinctionem in materia: nam facit divisionem non syllogismorum, sed orationum; qua de re fit ut tentativus sit medius inter sophisticum et probabilem; est enim ex propositionibus quae primo affatu vere apparent, ut dixit ibidem Commentator in proemio *Magnum Commentarium*:

dividit syllogismum non quidem in communi, sed perfectum: quia quidem est communis tantum demonstrativo et probabili.

CONTRADICTIO CXXVI

Demonstratio est ex propriis.

Primo *Posteriorum* 50. demonstratio est ex propriis, ubi omnes exponunt convertibilibus. Oppositum ab Averroë in *Epitome* de demonstratione, ubi ponit quandoque medium in demonstratione, esse genus subiecti, quod non est convertibile. Respondeo quod in *Epitome* enumerat demonstrationes omnes a priori, non tamen potissimas de quibus infra in commento 11. *Magnorum Commentariorum*.

CONTRADICTIO CXXVII

Demonstrationes ex mediatis aequivoce dicuntur demonstrationes.

Primo *Magnorum Commentariorum* demonstrationes ex mediatis aequivoce dicuntur demonstratio. Oppositum in eodem commento 99. et expresse in *Epitome* de demonstratione. Solutio est, Averroës in commento 10. et interpretes duplex demonstratio est, simplex, quae solum est ex mediatis; et composita, quae plures continet demonstrationes, et ratione primae dicitur demonstratio vere, et est ex mediatis. Dictum Averroïs in praesenti parte est intelligendum de secunda demonstratione, quam posuit sine prima, quae tantum est ex mediatis.

CONTRADICTIO CXXVIII

Praemissae praecognoscuntur non solum quoad quid est, sed quoad si est.

Primo *Posteriorum* 5. praemissae praecognoscuntur non solum Quoad quid est, sed Quoad si est. Oppositum in textu 2. Non posuit ibi nisi unicam praecognitionem. Respondet Philosophus quod in 2. textu apparebat necessitas prima ex secunda, ideo praetermisit. Sed haec solutio non satisfacit, nam pari ratione dicam de textu 5. quod oportuit solum eam *quae si est* cognoscere: ideo dico quod loquitur in textu secundo de praecognitionibus simplicibus tantum, non de compositis: hic vero e converso. Cur vero in secundo non posuit dignitatis praecognitionem, quod sic visum contradictione 87.

CONTRADICTIO CXXIX

Enunciatio diffinitur ab Aristotele.

In principio *Commenti* 13. *magni* 1. *Posteriorum*, dicit Averroës, quod Aristoteles, in textu diffinit enuntiationem: in fine dicit quod Aristoteles neque diffinit, neque describit enuntiationem. Solvitur; quando dixit Aristoteles enunciatio est contradictionis utraque pars, non est diffinitio, nec descriptio, quia est sermo incompletus. Hoc modo dixit ipse, quod non diffinitur: sed si consideretur cum diffinitione propositionis simul sic diffinitur enuntiatio, et est sensus illius diffinitionis, enuntiatio comprehendit utramque partem contradictionis, quemadmodum propositio unam determinate; et sic est diffinitio completa; et hoc modo loquutus est in principio commenti: etc.

CONTRADICTION CXXX

Dialectica accipit utramque partem contradictionis.

Primo *Posteriorum* 5. dialectica propositio est utriusque partis contradictionis: idem 1. *Priorum* 1. sed oppositum 2. *Perihermeneias* 3. dialectica interrogatio est alterius partis contradictionis; solutio, utriusque partis in potentia, non in actu; nam respondenti licet partem non interrogatam accipere: exemplum, estne omnis mater filios diligens? Ita est, et ita dicunt, etc.

CONTRADICTION CXXXI

Differentia est, quae praedicatur de pluribus specie differentibus.

In *Praedicabilibus* Porphyrii, differentia est quae de pluribus differentibus specie, praedicatur, in eo quod quale, quod Porphyrius capite de Differentia. Oppositum 6. *Topicorum* capite 7. loco 32. Respondetur differentia quae pluribus specie differentibus convenit; respondeo, non est specificè diffinitio; contra Porphyrius exemplificat de rationali textu hominis. Respondeo, loquitur secundum Platonicos, qui ponebant Angelos intra animalia rationalia.

CONTRADICTION CXXXII

Uni affirmativae contingentis universali duae opponuntur.

In primo *Priorum* 22. ponit duo contradictoria proponi universali contingentis affirmativae; sed in 21. in principio, in probatione illius syllogismi primi ex inductione et contingentis assignat tantum unum; et si dicas quod non assignavit, utrumque, sequitur quod non valet probatio illa, et peccat per fallaciam consequentis. Solutio est, quod ex Averroë 1. *Priorum*, contradictio perfecta est in qua est diversitas in modo et quantitate, et qualitate. Ideo hoc modo, tali contingentis solum contradicit particularis negativa necessaria, alia vero solum contradicit et per accidens in quantum tale contingens convertitur in oppositam qualitatem, in 22. textu; igitur Philosophus dicit de contradictoriis, quibus lex contradictionis competit, et sumuntur large: sed in 21. proprie loquitur de contradictoriis quorum conditiones assignavit Averroës.

CONTRADICTION CXXXIII

Universalis negativa non convertitur in terminis.

Negativa de contingentis universalis non convertitur in terminis. Oppositum in eodem textu 23. ibi (similiter autem et 51. ab Commentatore ponatur privativa) et fuit nota ab Alexandro. Solvitur ab eodem, conclusionem non esse veri contingentis; dixit sed contingentis dimidii. Averroës tamen in commento cum ponat eam esse de contingentis aequivoca, maiorem habet difficultatem: de quibus alias dicemus Deo dante.

CONTRADICTIO CXXXIV

*Proponit se probaturum, in omni syllogismo affirmativam
esse propositionem.*

Primo *Priorum* 28. proponit, se probaturum, omnem syllogismum constare altera universali, et altera affirmativa. Oppositum facit, non enim probat quod ex affirmativa constet quicunque syllogismus. Solvitur, ex primo sequitur secundum, nam licet dicatur universale extra syllogismum negativum absque affirmativa, non tamen dicitur universale in syllogismo sine affirmativa; nam dicit universale praesupponere de omni, ut probatur in 1. *Magnorum commentariorum*, et in paraphrasi *Posteriorum* 11.

CONTRADICTIO CXXXV

In coniugationibus syllogismorum communissima accipi debent.

Primo *Priorum* vigesimonono, capite septimo vult quod in coniugationibus syllogismorum accipiantur ea quae sequuntur consequentia: sed superius dixit in eodem textu capite sexto, ibi (syllogismus enim est unius cuiusque conclusio) quod quae sunt omnibus communia, non eligenda sunt. Ad hoc ponuntur tres solutiones, sed illas Levi Gersonis videtur melior, videlicet quod Philosophus intendit declarare in praesenti parte, qualiter universalis sunt eligenda inter alia praedicata: sed superius loquitur de electione medii. Ut tamen clarius sit sententia, dico ego, quod in sexto capite declarat qualiter sumendum sit medium inter extremitates: et tunc dicit quod non est sumendum universalius utroque extremo, quia tum non posset fieri nisi secunda figura: et cum praedicetur, tale medium de extremis, erunt ambae affirmativae; et sic nihil potest concludi, cum in secunda figura nihil concludatur ex puris affirmativis; hic vero probat qualiter uno supposito extremo tantum debeamus eligere medium, et tunc quidem quanto universalissimum, tanto convenientius est.

CONTRADICTIO CXXXVI

Omne quod per impossibile deducitur, ostensive probari potest.

Primo *Priorum* vigesimonono, capite nono omne quod per impossibile deducitur ostensive probari potest per eosdem terminos ut ait ibi, in verbis (quare conversa hac propositione). Oppositum superius in textu decimoquarto probat primo de baroco, et brocardo. Solvitur a Philopono et Alexandro, quod intelligitur dictum in vigesimonono, de simplici deductione problemati: dictum vero in decimoquarto de reductione syllogistica: hic enim sit comparatio syllogismi recti ad syllogismum impossibilis: ibi vero syllogismi conversivi contrarii ad syllogismum conversivum ostensivum.

CONTRADICTIO CXXXVII

*Dicere album, et non album, simile est dicere potest ambulare,
et potest non ambulare.*

Primo *Priorum* textu 43. dicere album, et non album, est simile dicere, potest ambulare, et potest non ambulare; quae cum sint simul verae innuit has simul veras

posse esse, esse album, et esse non album. Oppositum in eodem capite ibi (quoniam autem non possunt) probans, quod non possunt simul esse verae. Relictis aliorum solutionibus ex Hugolino respondeo; non vult in principio notare nisi similitudinem in affirmatione; quasi dicat, omnes sunt affirmativae sicut illae, non quod sumat similitudinem in veritate res falsitate.

CONTRADICTION CXXXVIII

Disputavit non esse utendum syllogismo per impossibile.

In octavo *Topicorum* parte prima, capite septimo, loco 55. disputavit non esse utendum syllogismo impossibilis. Oppositum in eodem, parte secunda, capite primo, loco 48. arguentis officium est respondentem ad improbabilissima ducere: hoc non fit nisi syllogismo contrarii. Et Averroës in octavi *Topicorum* paraphrasi, parte respondentis, dicit quod officium est ipsius arguentis cogere respondentem negare concessa et divulgata. Solutio clara est: primo, Aristoteles in capite septimo non loquitur universaliter, sed in casu in quo ostensive illud probari possit, quia ostensiva firmior est; ideo licet arguenti syllogismo ad impossibile uti ibi ostensivus non suppetat. Secundo dico quod etiam syllogismo ostensivo ad probabilia ducere possumus; sed iam fit syllogismus impossibilis: quare teneas primam solutionem.

CONTRADICTION CXXXIX

Quod per impossibile deducitur, ostensive probari potest.

Primo *Priorum*, vigesimonono, capite 9. dicitur quod per impossibile deducitur, ostensive probari potest; idem secundo *Priorum* textu 14. capite secundo cum conversa. Oppositum ab Averroë in *Comento Magno* primo *Posteriorum* 175. in fine, ubi dicitur, nullae sunt mathematicorum demonstrationes impossibilis, quas impossibile est demonstrare in categoricis syllogismis, id est, ostensivis. Respondeo, quod differentia est inter monstrare, et demonstrare. Nam verum est, quod quodcumque monstratur per impossibile, potest ostensive monstrari; non tamen quicquid demonstratur per impossibile, potest et ostensive demonstrari. Huius ratio; quoniam in demonstratione requiritur ordo prius, et magis cogniti, non autem in syllogismo ut syllogismus est. Sicut etiam concedimus dari syllogismum circularem, non autem demonstrationem, in libro ergo *Priorum* dixit monstrare, id est, syllogizare, in libro vero *Posteriorum* dixit demonstrare. Sed contra Averroës ibidem subiungit. (Et quod natura syllogismi in quantum syllogismus est, si hoc largiri) ergo non vult quod hoc conveniat demonstrationi ut demonstratio est. Respondeo litera ibi est corrupta cum eo quod sequitur, et debet sic legi (et quod naturae syllogismi, in quantum syllogismus est, sit hoc largiri. Hoc itaque est quod forsitam magis inferius perscrutabor.) Et ita illa particularia dubitativa est.

CONTRADICTION CXL

In deductione ad impossibile non praesupponitur contrarium.

In deductione ad impossibile non praesupponitur contrarium, sed contradictorium ibi manifestum: ergo quum non contrarium, in fine. Oppositum primo

Posteriorum 41. syllogismus contrarii sit vel per acceptionem contrarii, vel contradictorii. Solvitur 2. primo, quum contrarium in necessariis aequivalet contradictorio, ut dicitur primo *Magnorum commentariorum* commento 13. idem demonstratio ad impossibile: sic contrario assumpto, non autem syllogismus 2. Respondeo quod per syllogismum contrarii primo *Posteriorum* intelligit syllogismum Averroës communem contrario et conversivo.

CONTRADICTIO CXLI

In fine dicitur, primam dignitatem esse probabilem

In fine 11. textus 21 *Priorum* dicit Aristoteles primam dignitatem esse probabilem, in 4. *Metaphysicae* 9. textu dixit eam esse necessariam. Respondeo, Boëtius in primo de *Differentiis topicis* vult duplex probabile, necessarium et contingens natum. Dicuntur autem probabilia ex apparentia, non ex existentia. Et ita hic probabile communiter capitur.

CONTRADICTIO CXLII

Instantiam particularem contingit esse.

In principio instantiam contingit particularem esse. Oppositum in *Posteriorum* libro, necesse est instantiam esse vel in pluribus vel in omnibus. Solutio, dictum in libro *Posteriorum* est speciale substantiae demonstrativae; illud vero secundo *Priorum* est commune omni instantiae, et verificatur in probabilibus.

CONTRADICTIO CXLIII

Syllogismus ad impossibile non praesupponit categoricum.

In secundo *Priorum* 11. in principio syllogismus ad impossibile differt a conversivo, quia non praesupponit syllogismum categoricum, sed fit nullo ipsius assumpto syllogismo. Oppositum, in compendio Averroës super librum *Priorum* in capite de syllogismo ad impossibile, ubi dicitur (proprium autem verius syllogismi conditionalis, est non posse ostendere conclusionem absque syllogismo praedicativo). Solvitur ex libris sequentibus, (verba sunt haec, corpus est enim si ex ipsis conclusio provenire debeat, ut reducantur ad syllogismum praedicativum) non ergo intendit quod praesupponant sicut conversivi alium syllogismum; sed quod eorum virtus constat in reductione eorum ad syllogismum conversivum. Et hoc concordat dicto secundo, *Priorum* 14. capite secundo quod omnes syllogismi ad impossibile, possunt reduci ad conversivos in eisdem terminis. Memineris autem, propter alias auctoritates, aliquando nomen syllogismi contrarii latius, prout convenit conversivo syllogismo; aliquando pressius, ut quando ab ipso distinguitur capite, etc.

CONTRADICTIO CXLIV

Aequivoca non comparantur.

Priorum 10. *Metaphysicae* 14. comparatio non est eorum quae genere et forma diversantur, 10. *Metaphysicae* 14. Oppositum in commento 27. secundum id in quo sunt aequivoca, non autem in eo quod univoca. Contra in eodem commento

31. omnino aequivocorum species quaedam sunt, quae similia sunt genere, vel comparatione. Intellige de his quae non sunt analoga. Contra de veris aequivocis, 26. 71. *Physicorum*: respondeo, sunt aequivoca ambigua; et illorum comparatio non est una secundum partes.

FINIS.

AUTORI E OPERE CITATI NELLE CONTRADICTIONES LOGICAE

Nel presente elenco sono riportati autori e opere citati nelle *Contradictiones logicae*. Si segnalano i titoli delle opere cui fa riferimento Cardano nel testo; si indicano inoltre alcune edizioni pubblicate nel XVI secolo. Si segnalano poi, tra parentesi quadre, le *contradictiones* in cui l'opera è citata. Nel caso del commento alle *Sentenze* di Ugolino da Orvieto, oltre al manoscritto conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, si segnala anche l'edizione moderna del testo. Albumazar, Alfarabi e Avicenna non compaiono nella lista perché citati indirettamente attraverso Averroè.

ALBERTO MAGNO

Alberti Magni ad logicam pertinentia. De quinque universalibus liber unus. De decem predicamentis liber unus. De sex principiis liber unus. De interpretatione libri duo. De syllogismo simpliciter. Id est Priorum analeticorum libri duo. De demonstratione. Id est Posteriorum analeticorum libri duo. Thopicorum libri octo. De sophisticis elenchis libri duo, Venetiis, 1532.

[*Commentaria in Priorum Analyticorum*: Contradictio XIX]

ALESSANDRO D'AFRODISIA

Alexandrei Aphrodisiensis, in Priora analitica Aristotelis, commentaria, Florentiae, 1520.

[*In Analytica priora* I: Contradictiones CXXXIII, CXXXVI]

ARISTOTELE

Per gli scritti aristotelici Cardano fa uso delle traduzioni latine pubblicate negli *Opera* di Aristotele con il commento di Averroè; vedi per es., le edizioni pubblicate a Venezia da Giunta, in 11 voll., nel 1550-1552 e, in 15 voll., tra il 1562 e il 1574 (di quest'ultima edizione cfr. la rist. anast.: Frankfurt am Main, 1962). Tra le opere di Aristotele citate nelle *Contradictiones logicae* vi sono gli pseudo-aristotelici *De causis proprietatum elementorum* e il *De bona fortuna*. Il *De causis proprietatum elementorum*, tradotta dall'arabo in latino nel XII secolo da Gerardo da Cremona, fu pubblicato a stampa per la prima volta in *Aristotelis Opera*, Venetiis, 1496. Nel corso del Cinquecento il testo fu ristampato almeno dodici volte. Riguardo al *De bona fortuna* si veda la traduzione di Egidio Romano in *Parva naturalia. In praesenti volumine infra scripta invenies opuscula cum expositionibus pro parte Sancti Thomae... Sanctus Thomas super opuscula Aristotelis... Egidius Romanus De bona fortuna Aristotelis*, Venetiis, 1525.

[*Analytica posteriora*: Contradictiones IV, IX, XIII, XXII, XXIII, XXIV, XXXIII, XXXVIII, LIV, LXXII, LXXIV, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXIX, LXXX, LXXXI, LXXXII, LXXXIII, LXXXV, LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCI, XCII, XCIII, XCIV, XCV, XCVI, XCVII, XCVIII, XCIX, C, CI, CII, CIV, CVI, CVII, CVIII, CIX, CXIII, CXIV, CXV, CXVI, CXVII, CXVIII, CXIX, CXX, CXXII, CXXIII, CXXIV, CXXVI, CXXVIII, CXXIX, CXXX, CXXXIX, CXL, CXLII].

[*Analytica priora*: Contradictiones I, II, III, IV, V, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX,

LIV, LV, LVI, LVII, LXIII, LXX, LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXIX, LXXXII, LXXXIII, LXXXVIII, XCI, XCIII, XCIV, XCVI, XCVII, XCIX, CII, CVII, CXI, CXV, CXVIII, CXXX, CXXXII, CXXXIII, CXXXIV, CXXXV, CXXXVI, CXXXVII, CXXXIX, CXL, CXLI, CXLII, CXLIII, CXLIV]

[*Ars rethorica*: Contradictiones XCIX, CXII]

[*Categoriae*: Contradictiones XXXVII, LXIX, LXXV, LXXVIII, LXXIX, XCVIII, CVI]

[*De anima*: Contradictiones VI, XXXI, XXXVI, LXXII, LXXIX, LXXXIV, LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCVI, XCVII, XCIX, CIII, CXXII]

[*De caelo*: Contradictiones VI, XXXIII, LXX, LXXI, LXXXIX, XC, XCVI, XCVII, CIII, CXXIV]

[*De generatione et corruptione*: Contradictiones XIX, LXXI, CIII]

[*De interpretatione*: Contradictiones XIX, XX, XXI, XXV, XXVII, XXIX, XXX, XLI, LVII, LX, LXX, LXXIII, XCII, XCVI, XCVII, CXXX]

[*De partibus animalium*: Contradictiones CXVIII]

[*De somno et vigilia*: Contradictiones XCVI]

[*Ethica Nicomachea*: Contradictiones XXIII, LXXII, LXXV, XCVII, CV, CXIII]

[*Metaphysica*: Contradictiones XXXVII, LXIV, LXXV, LXXVII, LXXIX, LXXXI, XC, XCVI, XCVII, CIII, CVI, CX, CXVIII, CXX, CXXI, CXLI, CXLIV]

[*Oeconomica*: Contradictiones XCVI]

[*Physica*: Contradictiones VI, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVI, LIV, LXIX, LXX, LXXII, LXXVII, LXXXVIII, LXXXVI, LXXXIX, XC, XCVI, XCVII, CXVIII, CXVIII, CXLIV]

[*Quaestiones mechanicae*: Contradictiones XXI, LIX]

[*Sophistici elenchi*: Contradictiones CVII, CXXV]

[*Topica*: Contradictiones XXVIII, XLVII, LIV, LXVII, LXXVIII, XCVII, CXII, CXXV, CXXXI, CXXXVIII]

[*Pseudo-Aristoteles, De bona fortuna*: Contradictiones XCVI]

[*Pseudo-Aristoteles, De causis proprietatum elementorum*: Contradictiones LXXI]

AVERROÈ

Aristotelis... Omnia quae extant opera nunc primum selectis translationibus, collatisque cum graecis emendatissimis exemplaribus... Averrois Cordubensis in eas opera omnes qui ad nos pervenere commentarii..., Venetiis, 1550-1552, 11 voll. Vedi anche la cit. rist. anast. del 1962 dell'edizione degli *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, 1562-1574.

[*Commentarium in Aristotelis analytica posteriora libros*: Contradictiones XIII, XIV, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXXV, XXXVIII, XLIX, LII, LIII, LIV, LVIII, LIX, LXI, LXII, LXIII, LXIV, LXV, LXVI, LXVIII, LXXVI, LXXVII, LXXIX, LXXXIII, LXXXII, LXXXV, LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCII, XCIV, XCV, XCVI, XCVII, XCVIII, XCIX, C, CI, CII, CIII, CIV, CV, CVI, CVII, CVIII, CIX, CXI, CXII, CXV, CXXI, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXXVII, CXXIX, CXXXIV, CXXXIX, CXL]

[*Commentarium in Aristotelis analytica priora libros*: Contradictiones I, II, VII, X, XI, XII, XIII, XIV, XVI, XVIII, XIX, XX, XXI, XXV, XXVI, XXVIII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVI, XXXVII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLVII, XLVIII, LIV, LV, LVI, LVII, LXIII, LXXII, LXXIII, LXXXVIII, XCVI, XCIX, CXI, CXXXII, CXXXIII, CXLIII, CXLIV]

[*Paraphrases in libros tres Rhetoricorum*: Contradictiones xcix]

[*Commentarium in Aristotelis De anima*: Contradictio lxxii]

[*Commentarium in Aristotelis De caelo libros*: Contradictiones lxxii, lxxxix, xc, xcvi]

[*Epitomate in libros logicae Aristotelis*: Contradictiones xxxvi, xcix, cxi, cxii, cxvii, cxviii, cxxii, cxxiv, cxxvi, cxxvii]

[*In libros Dece Moraliu Nichomacorum Expositio*: Contradictio cv]

[*Commentarium in Aristotelis Metaphysica libros*: Contradictiones xcvi, ciii, cxxi, cxliv]

[*Commentarium in Aristotelis Physicorum libros*: Contradictiones xxxii, xxxiii, xxxvi, liv, lxii, lxxxiv, xc, xcvi, xcvi]

[*Expositio in libros Elenchorum*: Contradictiones xc, cxxv]

[*Expositio in libros Topicorum*: Contradictiones xlvii, lxvii, xcvi, cxi, cxxv, cxxxviii]

BOEZIO

Boetii Severini viri clarissimi opera: nuper diligentissime cognita: atque excusa. In Porphyrii Isagogen editiones due. In Cathegoria Aristotelis una. In opus perihermeneias due. De divisionibus liber unus. De diffinitionibus liber unus castigatissimus ad fidem vetustissimi exemplaris. Introductio ad cathegoricos syllogismos. Commentaria in Topica. M. Tullii Ciceronis. De differentis topicis libris quatuor. De syllogismo cathegorico libri duo. De syllogismo hypothetico libri duo. De unitate et uno liber unus. De duabus naturis et una persona Christi. Opus de trinitate. Et opus De hebdomandibus cum expositionibus divi Thome et difficillimis questionibus eiusdem in eadem opera. Opus de propositionibus nunquam alias impressum. His omnibus additis est index copiosissimus: eorum que notatu digna visa fuerunt, Venetiis, 1536.

[*De differentiis topicis*: Contradictio cxli]

DUNS SCOTO

Quaestiones in universalia Porphyrii necnon Aristotelis predicamenta; ac Peryarmeneias, Venetiis, 1500.

Questiones utiles subtilissimi doctoris Ioannis Scoti super libros Priorum. Eiusdem questiones super libros Posteriorum, Venetiis, 1508, 1512.

[*Quaestiones super universalia*: Contradictiones xcvi, ciii]

[*Quaestiones super libros Posteriorum*: Contradictio cxxi]

EUCLIDE

Euclidis Megarensis philosophi acutissimi mathematicorumque omnium sine controversia principis Opera a Campano interprete fidissimo translata... Lucas Pacioli... detersit... emendavit..., Venetiis, 1509.

[*Elementa*: Contradictio xc]

FRANCESCO SILVESTRI (FERRARENSIS)

Annotationes in libros Posteriorum Aristotelis et sancti Thome fratris Francisci Silvestri, Venetiis, 1517.

[*In libros Posteriorum Aristotelis*: Contradictio CI]

FILOPONO

Ioannis Grammatici in Posteriora resolutoria Aristotelis commentaria..., Venetiis, 1504.

[*Commentaria in Aristotelis Analytica posteriora*: Contradictio CXXXVI]

GROSSATESTA ROBERTO (LINCONIENSIS)

In Aristotelis Posteriorum analyticorum libros, Venetiis, 1514.

[*Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*: Contradictiones XCIX, CI, CIV, CXXI]

HUGOLINUS

Hugolinus de Urbe Veteri OESA, *In Sent. I-IV* (fol. 3v-148), ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1094. Vedi Hugolini de Urbe Veteri OESA *Commentarius in quattuor libros Sententiarum quem edendum curavit Willigis Eckermann*, Würzburg, 4 voll., 1980-1988.

[*In libros Sententiarum*: Contradictio CXXXVII]

LEVI BEN GERSON

Aristotelis Stagiritae, Peripateticorum principis Praedicamenta a Severino Boetho interprete: cum Averrois Cordubensis expositione, et Levi Ghersonidis annotationibus omnibus nunc, primum a Iacob Mantino Hebraeo medico in Latinum conversis, in Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, vol. I, Venetiis, 1562 (rist. anast. cit.), ff. 22v.- 61v.

[*Annotationes in Averroim expositionem super logices libros*: Contradictio CXXXV]

PORFIRIO

Porphyrii Phoeniceii Introductio. Severino Boetho interprete. Cum Averrois Cordubensis expositione, et Levi Ghersonidis annotationibus omnibus nunc primum a Iacob Mantino Hebraeo medico in Latinum conversis, in Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, vol. I, Venetiis, 1562 (rist. anast. cit.), ff. 1r.- 22r.

[*Isagoge*: Contradictiones LXXV, LXXV, LXXXI, CXXXI]

TEMISTIO

Libri paraphraseos Themistii peripatetici acutissimi in Posteriora Aristotelis, in Physica, in libros De anima, in commentarios De memoria & reminiscencia, De sonno & vigilia, De insomnis, De divinatione per sonnum, interprete Hermolao Barbaro Patri-zio Veneto, Venetiis, 1499.

[*In Posteriora Aristotelis*: Contradictiones LVI, LVIII, LXIV, LXXII, XC, XCIX, CV, CXIX, CXXI]

TOMMASO D'AQUINO

Expositio di. Tho. Aquinatis in libros Posteriorum et Perihermenias Aristotelis cum tex. Io. Argyropili ubique anteposito: et cum fallacis et .q. Dominici de Flandria, Venetiis, 1507, 1514.

[*In libros Posteriorum analyticorum*: Contradictio XCI]

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, iv, Berlino-New York, de Gruyter, 2000⁵, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987, pp. VII-14 e 155-168.

Storia di Venezia, v, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE et alii, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. XI-XIV e 23-68.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in opere generali o seriali (ad es.

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 34.00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- Titolo ed eventuale *Sottotitolo* di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale Autore: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale Autore va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il Titolo va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;

- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;

- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;

- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;

- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;

- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;

- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, ii, Leida, Brill, 2002⁴, pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, iii, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Juliis, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette 'a caporale', non preceduto da 'in' in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l'abbreviazione 's.', in tondo minuscolo;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da 'a.' e/o da 'vol.', in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ':', seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLI», XXXI, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I 'sogni sepolti': Antonia Pozzi*, «Esperienze letterarie», a. XIV, vol. XII, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni*, «Bibliologia», s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. V-XII e 43-46.

Fonti (Le) metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

★

Nel caso di bibliografie realizzate nello 'stile anglosassone', identiche per volumi e periodici, al cognome dell'autore, in maiuscolo/maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l'anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l'anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell'autore, separati dalla virgola, e all'anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue '=' e l'intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell'opera si utilizzerà, a mo' di richiamo di nota, la citazione del cognome dell'autore seguito dall'anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l'intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l'uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo 'stile anglosassone':

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

★

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie' di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello 'stile anglosassone'. Nelle altre tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L'abbreviazione 'Aa. Vv.' (cioè 'autori vari') deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da 'et alii' o con l'indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguerli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L'espressione 'a cura di' si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a ½ pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. Shaw).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO DE ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione 'e'.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTA; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell'autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione 'e'.

Nelle bibliografie, l'articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Buzzati* –.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi *supra*.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ECC.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l'apostrofo (ad es.: anni '30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell'Ottocento).

L'ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscoletto se la numerazione araba è in numeri maiuscoletti, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: xxiv, 1987; XXIV, 1987). Vedi *supra*.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da '*cit.*', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, *cit.*, p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, *cit.*, p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*. Scritti 1922-1925, a cura di Anne-Christine Faitrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difforni dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata	<i>art. cit.</i> , <i>artt. citt.</i> = articolo citato, articoli citati (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
a.a. = anno accademico	
A., Aa. = autore, -i (m.lo/m.tto)	autogr. = autografo, -i
a.C. = avanti Cristo	°C = grado Centigrado
ad es. = ad esempio	ca = circa (senza punto basso)
<i>ad v.</i> = <i>ad vocem</i> (c.vo)	cap., capp. = capitolo, -i
an. = anonimo	cfr. = confronto
anast. = anastatico	cit., citt. = citato, -i
app. = appendice	cl. = classe
art., artt. = articolo, -i	

- cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)
 cod., codd. = codice, -i
 col., coll. = colonna, -e
 cpv. = capoverso
 c.vo = corsivo (tip.)
 d.C. = dopo Cristo
 ecc. = eccetera
 ed., edd. = edizione, -i
 es., ess. = esempio, -i
et alii = *et alii* (per esteso; c.vo)
 F = grado Fahrenheit
 f., ff. = foglio, -i
 f.t. = fuori testo
 facs. = facsimile
 fasc. = fascicolo
 Fig., Figg. = figura, -e (m.lo/m.tto)
 lett. = lettera, -e
 loc. cit. = località citata
 m.lo = maiuscolo (tip.)
 m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)
 m.tto = maiuscoletto (tip.)
 misc. = miscellanea
 ms., mss. = manoscritto, -i
 n.n. = non numerato
 n., nn. = numero, -i
 N.d.A. = nota dell'autore
 N.d.C. = nota del curatore
 N.d.E. = nota dell'editore
 N.d.R. = nota del redattore
 N.d.T. = nota del traduttore
 nota = nota (per esteso)
 n.s. = nuova serie
 n.t. = nel testo
 op., opp. = opera, -e
op. cit., *opp. citt.* = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
 p., pp. = pagina, -e
 par., parr., §, §§ = paragrafo, -i
passim = *passim* (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
r = *recto* (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
 rist. = ristampa
 s. = serie
 s.a. = senza anno di stampa
 s.d. = senza data
 s.e. = senza indicazione di editore
 s.l. = senza luogo
 s.l.m. = sul livello del mare
 s.n.t. = senza note tipografiche
 s.t. = senza indicazione di tipografo
 sec., secc. = secolo, -i
 sez. = sezione
 sg., sgg. = seguente, -i
 suppl. = supplemento
supra = sopra
 t., tt. = tomo, -i
 t.do = tondo (tip.)
 TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
 Tav., TAVV. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
 tip. = tipografico
 tit., titt. = titolo, -i
 trad. = traduzione
v = *verso* (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
 v., vv. = verso, -i
 vedi = vedi (per esteso)
 vol., voll. = volume, -i

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

- A., AA. = author, -s (m.lo/m.tto, *caps and small caps*)
 A.D. = *anno Domini* (m.tto, *small caps*)
 an. = anonymous
 anast. = anastatic
 app. = appendix
 art., artt. = article, -s
 autogr. = autograph
 B.C. = before Christ (m.tto, *small caps*)
 cm, m, km, gr, kg = centimetres, ecc. (senza punto basso, *without full stop*)
 cod., codd. = codex, -es
 ed. = edition
 facs. = facsimile
 f., ff. = following, -s
 lett. = letter
 misc. = miscellaneous
 ms., mss. = manuscript, -s
 n.n. = not numbered
 n., nn./no., nos. = number, -s
 n.s. = new series
 p., pp. = page, -s
 PL., PLS. = plate, -s (m.lo/m.tto, *caps and small caps*)
r = *recto* (c.vo, *italic*; senza punto basso, *without full stop*)
 s. = series
 suppl. = supplement

t., tt. = tome, -s	vs = <i>versus</i> (senza punto basso, <i>without full stop</i>)
tit. = title	
v = <i>verso</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)	vol., vols. = volume, -s

Le abbreviazioni FIG., FIGG., PL., PLS., TAB., TABB., TAV. e TAVV. vanno in maiuscolo/maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centrature, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo/maiuscoletto spaziato, alto/basso corsivo e tondo –) è la seguente:

1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. Istituti Editoriali

1. 1. 1. 1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. 1. 1. 1. Istituti Editoriali

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTE E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette 'a caporale': per i brani riportati che non siano posti in corpo infratesto o per i discorsi diretti;
- “ ”, apici doppi: per i brani riportati all'interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli ‘ ’);
- ‘ ’, apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

I numeri di richiamo della nota vanno sia nel testo che in nota in esponente.

Le note, numerate progressivamente per pagina (o eccezionalmente per articolo o capitolo o saggio), vanno poste a pie' di pagina e non alla fine dell'articolo o del capitolo o del saggio. Gli autori sono comunque pregati di consegnare i testi con le note numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio.

Analogamente alle poesie poste in infratesto, le note seguono la tradizionale impostazione della costruzione della pagina sull'asse centrale propria della 'tipografia classica' e di tutte le nostre pubblicazioni. Le note brevi (anche se più d'una, affiancate una all'altra a una distanza di tre righe tipografiche) vanno dunque posizionate centralmente o nello spazio bianco dell'ultima riga della nota prece-

dente (lasciando in questo caso almeno un quadratone bianco a fine giustezza). La prima nota di una pagina è distanziata dall'eventuale parte finale dell'ultima nota della pagina precedente da un'interlinea pari a tre punti tipografici (nelle composizioni su due colonne l'interlinea deve essere pari a una riga di nota). Le note a fine articolo, capitolo o saggio sono poste a una riga tipografica (o mezzo centimetro) dal termine del testo.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E EADEM

Nei casi in cui si debba ripetere di séguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa 'ivi' (in tondo alto/basso); si usa '*ibidem*' (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi *supra*) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione 'IDEM' (maschile) o 'EADEM' (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996.

IDEM, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, thè, tea, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere

corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*, *équipe*, *media* (mezzi di comunicazione), *passim*, *revival*, *sex-appeal*, *sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione EPS o TIF. Quelle in bianco e nero (BITMAP) devono avere una risoluzione di almeno 600 *pixels*; quelle in scala di grigio e a colori (CMYK e non RGB) devono avere una risoluzione di almeno 300 *pixels*.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capoverso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti *fonts* sia per il carattere corsivo che per il carattere maiuscoletto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'fll'; 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'fll').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgole, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo/maiuscoletto e maiuscoletto devono essere equilibratamente spaziati.

Le opere da noi edite sono composte nei caratteri *Dante Monotype* relativamente ai periodici pubblicati dagli 'Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali', *Ehrhardt Monotype* relativamente alle collane pubblicate dagli 'Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali', *Van Dijk Monotype* relativamente alle collane pubblicate dalla 'Giardini Editori e Stampatori in Pisa', *Fournier Monotype* relativamente alle collane pubblicate dalle 'Edizioni dell'Ateneo · Roma' e *Imprint Monotype* relativamente alle collane pubblicate dal 'Gruppo Editoriale Internazionale'.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscoletto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Ottobre 2006

(czz / FG3)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta

da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. xlv-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. xviii-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. xii-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. x-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. xii-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. viii-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].

[SEGUE]

[CONTINUA]

- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. 1, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremis. The Laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, in preparazione [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, in preparazione [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, in preparazione [MATERIALI, 2]



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

Tel. +39 050 542332 · Fax +39 050 574888 / Tel. +39 06 70493456 · Fax +39 06 70476605

E-mail: iepi@iepi.it

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

Diretta da Francesco Russo

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli

e diretta da Marco Maria Olivetti

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal

Rivista diretta da Paolo Cristofolini

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento
Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

PHILOSOPHIA ANTIQVA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

RINASCIMENTO

Direttori Michele Ciliberto e Cesare Vasoli

Segretario di redazione Fabrizio Meroi

Direzione - Redazione: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Strozzi • 50123 Firenze

Tel. 055.287728 • Fax 055.28.05.63 • e-mail insr@insr.iris.firenze.it • <http://www.insr.it>

◀ SECONDA SERIE • VOLUME XLIV • 2004 ▶

GARIN, Costantino Battini e l'Apologia dei secoli barbari

SAGGI E TESTIMONIANZE

GIAN CARLO GARFAGNINI, *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e Giovan Francesco Pico* • DIEGO PIRILLO, *Bruno, gli Inglesi e il Nuovo Mondo* • ANTONIO CIMINO, *Neumanesimo, ontologia, platonismo. Il confronto di Martin Heidegger con Julius Stenzel.*

TESTI E COMMENTI

THÉA PICQUET, *Un républicain florentin à Venise: breve discorso di Jacopo Nardi fatto in Venezia dopo la morte di Papa Clemente Settimo l'anno 1534* • ANNALISA ANDREONI, «*Sangue perfetto che poi non si beve*»: *Le lezioni di Benedetto Varchi sul canto XXV del Purgatorio* • GUIDO BARTOLUCCI, *Venezia nel pensiero politico ebraico rinascimentale: un testo ritrovato di David de Pomis.*

NOTE E VARIETÀ

GIULIA OSKIAN, *Machiavelli, Montaigne, Charron: modelli antropologici e sviluppi politici* • SARA MIGLIETTI, *Presenze boeziane nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin* • NATACHA FABBRI, *La concordia nel Colloquium Heptaplomeres* • CLAUDIA LO RITO, *Le due metamorfosi di Atteone negli Eroidi furori di Giordano Bruno* • GENNARO LAURO, *Etica morale negli Eroidi furori* • VALENTINA LEPRI, *Besler a Erlangen: per una nuova datazione dell'ultimo Bruno* • MICHELE CILIBERTO, *Bruno e Vico: una nota* • MARIA CHIARA FLORI, *Eresia e scandalo nel '600: la biblioteca di Pandolfo Ricasoli* • STEFANO DI BELLA, *Harmonia ex contrariis Leibniz lettore dell'Heptaplomeres di Jean Bodin, tra cristianesimo, razionalismo e islam.*

VARIAZIONI

BRIAN P. COPENHAVER, *How not to lose a Renaissance* • GUIDO GIGLIONI, *Ateismo e machiavellismo in età moderna. Il ritrovato Ateismo trionfato di Tommaso Campanella.*

INDICE DEI MANOSCRITTI • INDICE DEI NOMI

Abbonamento 2005 (1 fascicolo)

Yearly Subscription (one issue)

€ 60,00 • Foreign € 75,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50100 Firenze

E-MAIL: periodici@olschki.it



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy

INTERNET: www.olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684

Fax (+39) 055.65.30.214



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki
Con un'appendice di Jan Tschichold

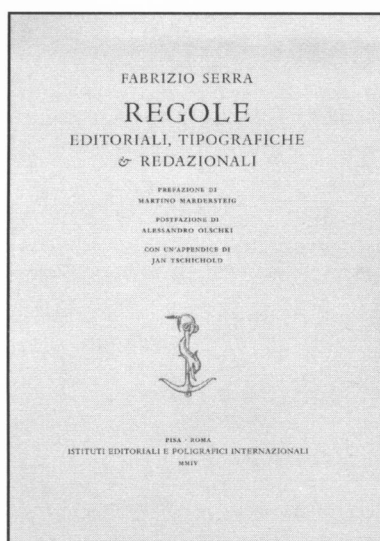
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] Queste succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2004, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®



Accademia
editoriale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista visita il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

